



۱۱۲۲
۳۱۸۲۷
۴۸۴۵
۱۱۲۲
۳۱۸۲۷

خطی اهدائی
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
۱۱۲۲

وليس فوقه علم آخر يجب ان يكون موضوعه بيّنا بنفسه او مبيّنا في العلم
الالهي يبحث عن احوال الموجود بما هو موجود وهي قسمان احدهما الامور
العامة وثانيهما تقاسيم الوجود مثل قولنا بعض الموجود عقل و
بعض الموجود نفس وامثالهما وعند الشيخ المقتول احوال الموجود
بما هو موجود ترجع الى تقاسيم الوجود مطلقا سواء كانت تلك
التقاسيم تقاسيم بالنظر الى الحقائق المحصلة او الغير المحصلة والاول
اولى لان التقسيم انما يحسن بالنسبة الى الحقائق المحصلة
لا الامور الغير المحصلة كالامور العامة اذا تعرفت هذا فاعرف
انه وقع الخلاف في المسئلة هنا فقيل هي صانع العالم موجود و
اعترض عليه بان الموجود موضوع في العلم الالهي ولا يجوز ان
يكون موضوع العلم محمولا لان محمولات مسائل العلم عوارض
ذاتية لموضوع العلم ويمكن ان يقال ان قولنا صانع العالم موجود في
قوة قولنا بعض الموجود صانع العالم وفيه تكلف لا نرى لا بد لكن
يوجه اولا ان المسئلة هي بعض الموجود صانع وقيل المسئلة
هي الواجب موجود واعترض عليه بان المسئلة تصير بديهية
لان الواجب هو الذي يجب وجوده والذي يجب وجوده يكون موجودا
البتة فيصير المآل ان ما يكون موجودا بالضرورة يكون لو وجد موجودا

انه ما ص

واعلم ان قول المص الموجود ان كان واجبا
لما كان في قوة قولنا بعض الموجود واجب
تفصيله كان كلامه ناظرا الى التقاسيم
على ما يجب
الوجود منه تعمده سعر ١٢

لكن يقران الموجه يكون محمولا ولا يجوز ذلك لما عرفت ١٢

لا محة واجيب بان المراد من تلك المسئلة هو اثبات فرد
لهذا العنوان اى العنوان الذى هو مفهوم وجوب الوجه
فلا يكون المسئلة بديهية ٢ وقيل ان المسئلة ههنا هى
بعض الموجه واجب الوجه بالذات وهذا مختار المحققين
وكلام المصنف صريح فى كون المسئلة من حيث قال الموجه
ان كان واجبا الخ لانه جعل الموجه موضوعا ولا شك فى
ان المراد من الموجود بعض الموجه وفى اثبات هذه
المسئلة مسلكان احدهما مسلك المتكلمين وهو الاستدلال
من المعلول على العلة ويسمى هذا القسم من الاستدلال
استدلالا انيا وثانيهما مسلك الحكماء وهو الاستدلال
من العلة على المعلول ويسمى استدلالا لميا وكلام المصنف
يحتمل الامرين لان قوله فى اثبات الصانع يحتمل ضعيفا
ان يكون اشارة الى ان الاستدلال من المصنوعات
اى من المعلول على العلة على ما هو راى المتكلمين وهو الاحتمال
الظاهر ومسلك الحكماء الذى يجعل البرهان لميا وذلك بان
يقال ان كون العالم مصنوعا ومجعولا علة لكون الواجب
تعالى الوجه فى نفسه لان الوجه فى نفسه للواجب تعالى

ليس معه

ليس معه فوجه العالم فى نفسه معه للواجب تعالى والوجه الرابطى للواجب
تعالى وهو كونه صانع العالم معه للعالم باعتبار مصنوعيته ومجعوليته
ولا استبعاد فى ذلك وبهذا اندفع الايراد المشهور وهو انه لا يمكن
الاستدلال اللمى على وجود الواجب تعالى لان كل ما سوى الواجب تعالى معلول له تعالى
بواسطة او بلا واسطة ولا يكون الواجب تعالى معلولا لشىء فلا يمكن الاستدلال
على وجود الواجب تعالى بطريق البرهان اللمى وايضا كل ما يحصل فى ذهننا
فهو ممكن وكل ممكن معلول له تعالى فانحصر الطريق فى الانى على ما هو طريقة
المتكلمين ووجه الدفع ان ما يثبت بالبرهان اللمى هو الوجه الرابطى للواجب
تعالى وهو يجوز ان يكون معلولا وعدم معلوليته تعالى انما هو باعتبار الوجه
فى نفسه ولا امتناع فى كون الواجب تعالى معلولا باعتبار الوجود
الرابطى كما ان الواجب تعالى لا يثبت له رازقية زيد بدون زيد بل هى
موقوفة على وجه زيد واذا قرر البرهان على هذا الوجه يرد عليه شبهة
قوية اوردها صاحب المحاكمات وتبعه غياث المدققين وغيره من
التابعين لمن وذلك تقرير الشبهة انه اذا كان العالم باعتبار
مصنوعيته ومجعوليته علة لكون الواجب صانعا للعالم يلزم
ان لا يثبت للواجب تعالى صانعية العالم باعتبار ذاته بل ثبوت
الصانعية له تعالى بملاحظة حال العالم والحال ان الواجب تعالى صانع

للعالم باعتبار ذاته وفي ذاته مع قطع النظر عن ملاحظة حال العالم
فلا يجوز ان يكون مصنوعية العالم ومجعوليته علة لهذا الوجه الرابطي
اي كون الواجب صانعا للعالم والجواب عنهما ان نتيجة
البرهان بحسب اللفظ كما زعمه المورد هي كون الواجب صانع العالم
لكن هذا الايراد انما يرد على تقرير البرهان المذكور فلنقرر البرهان
على وجه يندفع به الايراد المذكور ويظهر مقصد المبرهن فتوضيح
المقام هو ان صانعية العالم يمكن اعتبارها على وجهين احدهما
بحيث يكون وصفا للعالم ومعناه كون العالم بحيث
يكون له صانع واجب الوجود بالذات وثانيهما بحيث يكون
وصفا للواجب تعالى ومعناه كون الواجب بحيث يكون صانعا
للعالم اذا عرفت هذا فنقول للعالم صفتان احدهما
المصنوعية والمجعولية والاخرى ذو جاعل صانع واجب
الوجود بالذات وهذه الصفة يثبت بالبراهين القياسية
واحد الوصفين وهو المصنوعية والمجعولية علة للوصف
الاخر وهو كون العالم ذا جاعل صانع واجب الوجود بالذات
والنتيجة هي كون العالم ذا جاعل صانع واجب بالذات
لا كون الواجب صانع العالم فصورة القياس هكذا

العالم

العالم مصنوع ومجعول وكل مصنوع ومجعول ذو جاعل صانع
واجب بالذات فالعالم ذو جاعل صانع واجب بالذات وكون
الواجب صانع العالم يظهر وينكشف بعد حقية تلك النتيجة من
غير احتياج الى نظر وكسب وهذا الظهور بطريق الاتفاق وثبوت
صانعية العالم للواجب تعالى انما هو بالنظر الى ذاته لا بواسطة
امر اصلا غاية ما في الباب انه يظهر لنا وينكشف عندنا
بعد حقية ذلك القياس ونظير هذا ان التصديق قد يكون
خفيا وبعد تصور الطرفين يصير بديهيا لا ان تصور الطرفين
كاسب له لان التصديق لا يكون مكتسبا من التصور فحقية
كون الواجب صانع العالم لازمة لحقية ذلك القياس
وهذا اللزوم ليس لزوما اصطلاحيا بان يكون حقية
القياس المذكور ملزومة لحقية كون الواجب صانع العالم
وعلة بالقياس اليه لان كل ملزوم اصطلاحي علة
للازمه وثبوت صانعية العالم له تعالى ليس معللا بغير ذاته
ايضا كما عرفت فاللزوم هنا بالمعنى اللغوي يعني انه لا ينفك
احد العلمين عن الاخر لانه اذا ثبتت القياس المذكور
يصير كون الواجب صانع العالم بديهيا لا يحتاج الى نظر

له دليل لم ح

هذا الايراد بخصوصه ذكره صاحب المحمود والنبراس في شرح اثبات الواجب للمحقق الدواني ١٢ منه رح

وفكراضه فكون الواجب صانع العالم ثابت له باعتبار ذاته
بلا علة غير ذاته ويمكن ان تقول ان كون الواجب صانع العلم قد
ظهر حقيته بصحابة اللم لان برهان اللم علته وهذا الايراد و
والجواب جار في استدلال آخر مشهور وهو ان للموجب المطلق
له صنفه وهي اشتماله على الفرد الذي هو الممكن واشتماله على
الفرد الممكن ظاهر وهذه الصنفه علة لاشتماله على فرد آخر
وهو واجب الوجه بالذات بالبراهين الاتية وتقرير الايراد
انه اذا كان اشتمال الموجب المطلق على الفرد الممكن علة
لاشتماله على الفرد الواجب يلزم ان يكون كون الواجب
فرد اللموجب المطلق معلولا لكون الممكن فرد اللموجب المطلق
فيلزم ان لا يثبت للواجب تع كونه فرد اللموجب المطلق باعتبار
ذاته بل بملاحظة علته وهي اشتمال الموجب المطلق على
الفرد الممكن ومع قطع النظر عن هذه العلة في نفس الامر يلزم امكان
عدم معلولها في نفس الامر فيلزم امكان عدم كون الواجب
تع فرد اللموجب المطلق وهو باطل لان كون الواجب فرد اللموجب
المطلق ثابت له تع بالنظر الى ذاته وان قطع النظر عن
جميع ماعدا ذاته تع وتقرير الجواب هو ان ليست نتيجة

البرهان

البرهان ان الواجب فرد اللموجب المطلق بل النتيجة هي كون
الموجب المطلق بحيث يكون الواجب فردا منه وتوضيح المقام
ان كون الواجب فرد اللموجب المطلق يمكن اخذه في وجهين
احدهما كون الواجب بحيث يكون فرد اللموجب المطلق كما
هو ظ المتبادر وبهذا الاعتبار وصف للواجب تع وليست
هذا نتيجة البرهان وثانيهما كون الموجب المطلق بحيث يكون
الواجب فردا منه وبهذا الاعتبار يكون وصفا للموجب
المطلق وهذا الوصف معلول للوصف الاول وهو كون الموجب
المطلق بحيث يكون الممكن فردا منه فنتيجة البرهان هي كون الموجب
المطلق بحيث يكون الواجب فردا منه فصورة القياس
هكذا الموجب المطلق مشتمل على الفرد الممكن وكل ما هو مشتمل
على الفرد الممكن يجب ان يكون مشتملا على الفرد الواجب
بالذات بالبراهين الاتية فتقرير البرهان على هذا الوجه
هو المقصود المبرهن نعم بعد هذا البرهان يحصل لنا العلم اليقيني
بكون الواجب فرد اللموجب المطلق بالبديهة بطريق
الاتفاق لا ان يكون الواجب فرد اللموجب المطلق علته
حتى يلزم الفساد ويمكن ان يق ان حقيته هذا ظهر لصحته

بمعنى ان الممكن فرد له فهو من قبيل اشتمال الكلي على الجزئي منه رح

كون ح

اللم لان برهان اللمی علیه **قال** المص قدس سره وصفاته واثاره جعل الاثار مقابلا للصفات اشارة الی ان الصفات عین ذات الواجب واللازم کون الصفات من الاثار لانه لو کانت الصفات زائدة لاحتاجت الی رابط بذاته تع ولا یجوز ان یکون ذلک الرابط غیر الواجب تع فیبقی ان یکون الرابط والموجد لتلک الصفات هو الواجب تع فیلزم ان یکون الصفات اثاراله تع فیدخل الصفات فی الاثار فجعل الصفات مقابلة للاثار تنبیها علی ان الصفات لیست زائدة علی ذاته تع بل هی عینها ولیست باثار واورد علیه ان تخصیص الفصل الثالث باثبات الاثار لیس علی ما ینبغی اذ المقصد الاول والثانی لیس فی بیان الاثار اذ ما سوی الله تع من الممکنات اثار له تع واجیب بان المراد بالاثار ما هو مذکور فی الفصل الثالث لا مطلق الاثار وایضا المنظور فی هذا الفصل اثره تع من حیث انه امر فی نفسه بدون ملاحظة انه اثره تع **قوله** لانه اخص بناء علی ان مقدماته قلیلة **قوله** اوثق لما تقرر فی فن البرهان من ان اوثق البراهین ما یکون حد الوسط فیه حال جوهر ذات الموضوع وما نحن فیه کذلک لان قولنا بعض الموجود واجب الوجود استدل علیه

ما فی

من حال جوهر الموجود والوجود وطبیعته **قوله** اشرف لاشتمال البرهان علی الوجود وهو اشرف **قوله** حدوث الخلق جوهرا کان او عرضا اما الاول فبان یقال العالم الجوهری حادث وکل حادث فله محدث واما الثانی فمثل ما نشاهد من انقلاب النطفة علقة ثم لحما ودما اذ لا بد لهذه الاحوال الطاریة علی النطفة من مؤثر صانع حکیم وتفصیل الکلام فی شرح المواقف **قوله** او امکانه لشرط الحدوث لان القدیم عندهم لا یحتاج الی العلة کما هو مذکور فی مظانه **قوله** او الحرکة کما هو طریقة الطبیعیین واعلم ان الطبیعیین بعد ما اثبتوا ان لکل متحرک محرکا ولا یجوز ان یکون الشیء محرکا لنفسه قالوا ان جمیع المحرکات یجب ان ینتهی الی محرک لا یکون التغیر فی صفاته کالمتحرک فی الاین والوضع وغیرهما من المقولات ولا فی الذات کالممکنات فانها ینتقل من اللیس الی الایس والموجود الثابت الذات والصفات لیس الا الواجب الوجود بالذات فان قیل وظیفة الطبیعیین هی البحث عن احوال الجسم الطبیعی من حیث الاشتمال علی الطبیعة واثبات الواجب من المسائل الفلسفة الاولی لان اثبات وجود الاشیاء

قال العلامة الجلی قدس سره فی کتابه المسمی بالابرار الحقیقیة وقد یستدل الطبیعیون علی اثبات الواجب تع بطریقة اخری مختصة بهم وهو انهم یقولون ان الافلاک لا تتحرک لذواتها لما مر من ان الشیء لا یجوز ان یتحرک لذاته ولیست مقسورة ولا متحرکة بالطبع فهی اذن نفسانیة فلا بد لها من غایة ولیست غایتها السوافل ولا الی الجسمانیات فهی اذن غیر جسمانیة فان کانت حکمة لزم الشیء والا فهی واجبة وهذه الطریقة منبنیة علی مقدمات فاسدة انتهی کلامه وتفصیل وبیان الفساد مذکور فی مظانه فلیراجع الیها منه منه منه
نبا علی وجوب انتهاء سلسلة المتغیرات الی الثابت المشخص ولیس الثابت الا الواجب جل سلطانه منه

انما هو على ذمة الفلسفة الاولى قلت المسئلة عندهم هي الجسم
ذو محرك واجب الوجه بالذات فاثبات الواجب عندهم
يؤل الى اثبات حال من احوال الجسم له قوله بوجوه اربعة
لا على ما اورده المصنف قدس سره لان ما اورده يكون له
احتمالان فقط على ما سيذكره بقوله وهو احد احتمالي
كلام المصنف احدهما ذكره الشارح وثانيهما ما ذكره المحشي وفي
كلام المحشي خدشة لان الدليل الذي ذكره المصنف
يمكن تقريره بكل من الوجوه الاربعة غاية ما في الباب ان
يكون بعضها اقرب وبعضها غير اقرب وعلى هذا فالمناسب
ان يجعل اوجه الوجوه الوجه الثالث لانه اشد انطباقا
على كلام المصنف على ما يظهر بالنظر ثم يجعل ما هو لا يقال ان
يكون واقعا في الدرجة الثانية ثانيا وهكذا وبالجملة تفاوت
الدرجة بالاولية والثانوية وغيرهما انما هو باعتبار موافقتها
لظاهر كلام المصنف وعدم موافقتها له لكن عدم الموافقة
للظاهر مقول بالتشكيك فلاجل ذلك فيتفاوت الدرجة
فتدبر قوله لزوم الدور اورد عليه ان لزوم الدور
ممنوع والبيان غير تام وانما يلزم الدور اذا توقف موجه

معين

معين على موجود يتوقف عليه ولم يلزم مما ذكر اذ تحقق ايجاب ما
موقوف على وجود موجب من الموجبات ووجه كل موجب معين
يتوقف على وجه علته المتقدمة عليه فاللازم هو التسلسل
لا الدور وافاد الاستاد ادام الله ظلال افاداته في
دفع هذا الايراد بقوله الشريف طبيعة الايجاب متأخرة الى
قوله فتحدس واستقم كما امرت فان قيل ان اريد بالايجاب
الايجاب الاضافي فمسلم انه طبيعة ناعتية لكن نقول ان الوجه
ايضا طبيعة ناعتية وعدم كون الوجه طبيعة ناعتية انما
يثبت بعد اثبات الواجب وهذا عين المتنازع فيه وان
اريد بالايجاب الحقيقي اي حيثية الذات فلا نسلم انه طبيعة
ناعتية بل هو طبيعة منعوتية قلت نختار ان المراد بالايجاب
الايجاب الاضافي فنقول طبيعة الايجاب الاضافي متأخرة عن
الوجه لان الشيء ما لم يوجب لم يوجد فثبت توقف طبيعة الايجاب
على طبيعة الوجه فلو كان طبيعة الوجه ايضا طبيعة ناعتية
يلزم ان تتأخر طبيعة الوجه عن طبيعة الايجاب لان كل طبيعة
ناعتية متأخرة عن طبيعة الايجاب فيلزم الدور فظهر انه لا
يصح ان يكون طبيعة الوجه طبيعة ناعتية ولا يكون متأخرة

عن طبيعة الايجاد فيجب ان يكون في الوجود وجود لا يتاخر عن طبيعة
الايجاد وهو الواجب فان قيل لا يلزم من عدم تاخر طبيعة الوجود
عن طبيعة الايجاد [illegible] ان لا يتاخر عن فرد الايجاد قلت
اذا تقدم فرد شيء على شيء يلزم تقدم طبيعته ايضا لان الفرد
عرض للطبيعة ومتاخر عنها لان الطبيعة داخلة في قوام الفرد
والمتاخر عن المتاخر متاخر فان قيل لم لا يجوز ان يتاخر
كل فرد فرد من الايجاد عن كل فرد فرد من الوجود الذي لم يتوقف
ذلك الوجود على ذلك الفرد من الايجاد بل على فرد اخر وكل
فرد فرد من الوجود يتاخر عن الايجاد الذي لم يتوقف ذلك الايجاد
على ذلك الوجود بل على وجود اخر وح لم يلزم الدور بل اللازم
هو التسلسل كما ذكره المورد واستحالته غير ماخوذة في البرهان
قلت كلام المورد ليس مقابلا لما نذكره المبرهن لان
كلامه في طبيعة الوجود وطبيعة الايجاد لا في افرادهما الا ان المقصود
ايضا بيان ذلك انه اذا لم يكن في الوجود واجب بالذات
وذهبت السلسلة الى غير النهاية فيحصل سلسلتان احدهما
سلسلة الوجودات وثانيهما سلسلة الايجادات قلنا
ملاحظة سلسلة الايجادات الغير المتناهية بعنوان الاجمال

في افرادهما على انا نقول لو فرضنا
ان الكلام ه ه ه ه

بحيث

بحيث لا يشذ عنها شيء من الايجادات فنقول ان السلسلة
باسرها لها تاخر بناء على ان الشيء ما لم يوجد لم يوجد فلا وجود
ايجاد في تلك السلسلة ولم يكن له تاخر فلو كانت سلسلة
الوجودات بحيث لا يشذ عنها لها تاخر ايضا يلزم الدور وهو
ظ فيجب ان يكون في سلسلة الوجودات وجود لا يكون
متاخرا عن الايجاد وهو الواجب بالذات فثبت المط
قوله ومنها ان ليس للموجب المطلق من حيث هو موجب
مبدا الخ هذه المقدمة ذكرها الشيخ في الشفاء وافاد
الاستاد ادام الله تعالى ايام افاداته ان هذه مقدمة
اخرى لاتمام الدليل تركها للظهور وتقرير البرهان ح
ان طبيعة الممكن بما هي لها مبدا وطبيعة الموجب بما هي
موجبة ليس لها مبدا اول والا يلزم الدور فلا
يجوز انحصار الموجب في الممكن والا يلزم ان يكون لطبيعة
الموجب مبدا فثبت ان الموجب والممكن ليسا متساويين
بل الموجب اعم من الممكن فيلزم ان يكون في الوجود موجب غير الممكن
وهو الواجب بالذات وهذا البرهان مبني على وجود الكلي
الطبيعي في الخارج لانه لو لم يكن للكلي الطبيعي وجود في الخارج

لما تم هذا البرهان لانه لمانع ان يقول لا نم ان الكلي الطبيعي موجود
في الخارج حتى يقال انه موجود في الخارج ولم يكن له مبداء
والا يلزم الدور وبما ذكرنا ظهر وجه اندفاع ما اورد على
ذلك البرهان من انا نم ان الموجود المطلق ليس له مبداء
ولزوم تقدم الشئ على نفسه اذ الموجود المطلق ليس الا
الموجود العالم وتحققه في ضمن فرد يتوقف على تحققه في ضمن
فرد اخر وهلم جرا فاللازم هو التسلسل لا الدور واستحالته
غير ماخوذة في البرهان والا يرجع الى البرهان المشهور ووجه
الاندفاع ان هذا البحث ليس مقابلا لما يقوله المبرهن
لان ايراده يرجع حقيقة الى ان الفرد علة للفرد وكلام
المستدل ليس في الفرد بل في الطبيعة لانه كما ان الفرد
موجود كذلك الطبيعة موجودة في الخارج بناء على وجود
الكلي في الخارج فغرضه انه لو كانت طبيعة الوجود بما هي
طبيعة الوجود لها مبداء يلزم الدور وهو ظ كما لا يخفى قوله
وهذا حقيق بان يكون طريقة الصديقين الذين يستشهدون
بالحق لا عليه واعلم ان المسالك المشهورة في البرهان
اللمي على اثبات الواجب تع ثلثة احدها من جهة امكان العالم

يمكن ان يق انه لا يحتاج تمام البرهان الى ضم مقدمة
لان البرهان بدون ضم المقدمة تمام ايضا
بان يق ان طبيعة الوجود بما هي ... ليس لها
مبداء اولا والا يلزم الدور على ما ذكره
المحشي ... مع الضم ... تقرير آخر
مفيد واوضح لان بدون الضم لا يتم ه
... سلمه

الصديق ملازم الصدق على ما قال المحقق ... في شرح الاشارات منه

ومصنوعيته وثانيها من جهة اشتمال طبيعة الموجود على الفرد
الممكن وثالثها ملاحظة اصل طبيعة الوجود والموجود مع
قطع النظر عن ماعداها وهذا الاخير قد وصفه الشيخ في
الاشارات بانه طريقة الصديقين الذين يستشهدون
بالحق لا عليه فانهم بعد ما اثبتوا الواجب جل شانه بملاحظة
اصل طبيعة الوجود والموجود مع قطع النظر عن ماعداها
يثبتون العقل بالواجب تع لا يقولون ان الواجب تع
واحد من جميع الجهات ولا يصدر عن الواحد الا الواحد
فلا يجوز ان يكون الصادر الاول الا العقل المفارق
عن المادة وعلائقها وهكذا يثبتون لسائر الموجودات
الى اقصى الوجود بالواجب تع فان قيل انكم تستشهدون
بطبيعة الموجود على الحق وكذلك بالوجود ايض قلت طبيعة
الوجود والموجود عين بالنسبة الى الواجب وزائد بالنسبة
الى الممكن فلم يستدل بغيره تع عليه تع قوله مجموع الموجودات
من حيث هو ليس له مبداء بالذات لانه لو كان
لمجموع الموجودات مبداء يلزم تقدم الشئ على نفسه والفرق
بين هذا وبين ما سبق هو ان في هذا المسلك انما يلاحظ

مجموع الموجودات من حيث هو مجموع الموجودات ولا يتوقف
الحكم على وجه الكلي الطبيعي بخلاف المسلك السابق فان
الملحوظ هو طبيعة الموجود من غير النظر الى افرادها ولهذا توقف
البيان على وجود الكلي في الخارج **قوله** مجموع الموجودات
من حيث هو موجود يمتنع ان يصير الخ انما قال من حيث هو موجود
اشارة الى ان الشيء باعتبار الوجود لا ينفك عن الوجوب لان
الشيء ما لم يجب لم يوجد ومفيض الوجوب لا يصح ان يكون غير
الواجب تعالى لان الوجوب بالغير هو ان يصير الشيء بعلته بحيث
يمتنع عليه جميع انحاء عدمه واذا لم يمتنع بعلته جميع انحاء
عدمه لم يوجد لان الشيء ما لم يجب لم يوجد وليس شيء
من الممكنات ان يكون منشأ حينئذ عن العدم لان بعض
انحاء عدم معلوله هو ارتفاع العلة والمعلول جميعا بخلاف
ما اذا كانت العلة امرا يكون واجب الوجود بالذات فانه
لما كان يمتنع ارتفاعه بالذات فلا يتصور هذا النحو من العدم
ايضا في معلوله فالوجود لا ينفك عن الوجوب والوجوب لا
يحصل الا من الواجب بالذات فالشيء باعتبار انه موجود
يمتنع ان يصير لاشيئا محضا ومجموع الموجودات من حيث انها

رفيق منشأ الوسعة والعدم ق

موجودة يمتنع ان يصير لاشيئا محضا ومجموع الممكنات
من حيث انها ممكنات لا يمتنع ان يصير لاشيئا محضا فلم
يكن الممكن صالحا لافاضة الوجود والوجوب فيجب ان يكون في
الوجود واجب الوجود بالذات ليصح وجود الممكنات وتفصيل
المقام ان ههنا مسلكين احدهما التمسك بالوجوب
اللاحق والآخر التمسك بالوجوب السابق اما طريق
التمسك بالوجوب اللاحق فهو ان الوجوب اللاحق هو الضرورة
بشرط المحمول لغرض الشيء وقت الوجود ارتفع عنه جميع انحاء
العدم لانه لو لم يرتفع جميع انحاء العدم لما تحقق الوجوب
اللاحق لان الوجوب اللاحق هو رفع جميع انحاء العدم
وقت الوجود ورفع جميع انحاء العدم لا يحصل الا من علة
واجبة بالذات لانه لو لم يكن مستندا الى الواجب بالذات
لما يصح ان يقال انه وقت الوجود قد ارتفع عنه جميع انحاء
العدم لانه لم يرتفع عنه جميع انحاء العدم الذي مع تحقق
علته لكن لما كان علته غير واجبة بالذات بقي نحو واحد من
انحاء عدم ذلك المعلول ولم يرتفع بعد وهو ان يرتفع ذلك
المعلول مع علته لان عدم العلة من انحاء عدم المعلول بمعنى انه

مسلك وجوب السابق
والوجوب اللاحق

يجوز ان يرتفع المعلول مع العلة بناء على ان علته لم يكن بحيث
يمتنع عليه العدم بالذات بخلاف ما اذا كانت العلة شيئا
يكون واجب الوجود بالذات فح يجب ان يكون في الوجود واجب
بالذات والا يلزم عدم تحقق الوجوب اللاحق واما طريق
التمسك بالوجوب السابق فهو ان الوجوب السابق هو ان
يرتفع جميع انحاء العدم قبل الوجود حتى يوجد الشيء لان الشيء
ما لم يجب او لا لم يوجد ورفع جميع انحاء العدم لا يحصل الا من
الواجب بالذات لما مر فالوجوب السابق ايض لا يحصل الا
من الواجب بالذات فاذا ثبت ان الوجود لا ينفك عن الوجوب
وان الوجوب مطلقا سواء كان سابقا او لاحقا لا يحصل الا
من جنابه جل سلطانه فظهر حقيقة قول المحشي مجموع الموجودات
من حيث هو موجود يمتنع ان يصير لا شيئا محضا ومجموع
الممكنات ليس يمتنع ان يصير لا شيئا محضا وعلى
ما حررنا غرض المحشي اندفع به ما اورد عليه من ان هذا مسلك
اخر سوى طريق الاستدلال والمباحثة اذ على هذه الطريقة
نقول ان اراد بقوله مجموع الموجودات لا[1] ان المجموع المذكور
بشرط الوجود فكذلك بلا فرق وان اراد ان جميع الموجودات

[1] بشرط كونه موجودا يمتنع ان يصير لا شيئا محضا فمسلم وجميع الممكنات الموجودة ب

صح صح صح

المقيدة

المقيدة بالوجود يمتنع ان يصير لا شيئا محضا فمم وانما يصح ذلك
على تقدير وجود الواجب بالذات لا مطلقا ومن لم يسلم
وجود الواجب كيف يسلم ذلك ووجه الاندفاع ان غرض
المستدل هو ان الموجودات لها اعتباران احدهما
اعتبار انها موجودات وثانيهما اعتبار انها ممكنات
وباعتبار انها موجودات يجب ان يكون لها وجوب لان
الوجود لا ينفك عن الوجوب والوجوب لا يحصل الا من
الواجب بالذات لما بينا وبالجملة فكل موجود محفوف
بوجوبين سابق ولاحق وشيء منهما لا يحصل الا من الواجب
بالذات كما مر فحاصل الكلام ان الموجود لما لم ينفك عن
الوجوب والشيء الذي يتصف بالوجوب سواء كان سابقا
او لاحقا يمتنع ان يصير لا شيئا من فالان الشيء الممكن
ما لم يمتنع جميع انحاء عدمه بعلته لم يصر متصفا
بالوجوب واذا صار متصفا بالوجوب فقد صار جميع
انحاء عدمه ممتنعا واذا صار جميع انحاء عدمه ممتنعا
يمتنع ان يصير لا شيئا محضا وباعتبار انها ممكنات
لا يابى عن الوجود ولا عن العدم فلا يمتنع ان يصير لا شيئا صرفا

واذا عرفت هذا عرفت انه يمكن اعتبار كل واحد من شقي ترديد المولد
دو فعه بما ذكرنا قوله في حكم واحد اي في حكم ممكن واحد غير ان
جميع الممكنات سواء كانت متناهية او غير متناهية في حكم
ممكن واحد وهذا يتصور من حيثيتين احديهما من حيث عدم
الدخول في الوجود من مبدأ الامر باعتبار ذاته وثانيهما من حيث
جواز طرو الانعدام بعد الوجود باعتبار ذاته ايضم وهذا الاحتمال
الثاني مذكور في كلام المحشي دون الاول والممكن الواحد و
مجموع الممكنات بحيث لا يشذ منه شيء في ذلك الحكم فان قيل
بعض الموجودات الممكنة كالزمان لا يجوز عليه العدم الطاري
لان العدم الطاري ممتنع على الزمان فاذا امتنع عليه العدم
الطاري يكون بقاؤه واجبا بالذات لان احد الطرفين
اذا كان ممتنعا بالذات يكون الطرف الاخر واجبا بالذات
على ما تقرر في موضعه فلا يكون الزمان محتاجا الى العلة المبقية
ولا يجوز عليه طرو العدم قلنا اما اولا فلان الممتنع على
الزمان انما هو العدم الطاري الزماني لا العدم الطاري
الدهري واما ثانيا فلانه لا يلزم من امتناع العدم الطاري
على الزمان ان يكون بقاؤه واجبا بالذات لما ثبت في موضعه

هو ان احد النقيضين اذا كان ممتنعا بالذات يكون النقيض
الاخر واجبا بالذات وما نحن فيه ليس كذلك لان نقيض
الوجود البقائي هو رفع الوجود البقائي ورفع الوجود البقائي
يتصور من وجهين احدهما ان لا يوجد الزمان من بدء الامر
وثانيهما ان يرفع وجوده البقائي بعد الوجود وهذا وان كان
ممتنعا لكنه لا يلزم من امتناع الاخص امتناع الاعم لان
رفع الوجود البقائي يتصور من وجهين كما ذكرنا فرفع الوجود
البقائي ممكن باعتبار تحققه في ضمن عدم وجود الزمان من بدء الامر
قوله موجد جميع الممكنات الصرفة وجب ان يكون خارجا
عنها بالضرورة تقرير هذا البرهان ان مجموع الممكنات الصرفة
لا يخلو من ان يكون علتها الفاعلية والصورية نفسها او جزؤها
او امرا خارجا عنها فالاول باطل بالضرورة وكذلك الثاني لانه
اذا كان جزؤها علة لها يلزم ان يكون الشيء علة لنفسه ولعلله
وهو باطل ايضم فتعين ان يكون علة الممكنات الصرفة امرا موجودا
خارجا عنها والموجد الخارج عن الممكنات هو الواجب بالذات
واورد عليه الدليل شبهة مشهورة وهي المسماة بشبهة
ما فوق معلول الاخير وتقرير الشبهة انا نختار ان مجموع

شبهة ما فوق معلول الاخير

الممكنات الصرفة علتها جزئها ولا يلزم كون الشيء علة لنفسه ولعلله
بيان ذلك ان استناد شيء الى شيء يتصور في وجهين احدهما
ان يكون شيء مستندا الى شيء فقط وهذا يتصور في صورة
كون العلة بسيطة والثاني ان يكون الشيء مستندا الى شيء
يكون ذلك الشيء مشتملا على جميع ما يتوقف عليه معلوله
اذا تمهد هذا فلقائل ان يقول ان السلسلة الغير المتناهية
يفصلها الى جزئين احدهما المعلول الاخير وثانيهما جميع ما فوق
المعلول الاخير فجميع ما فوق المعلول الاخير امر موجب يكون علة
للمعلول الاخير وكذلك يفصل ما فوق المعلول الاخير الى جزئين احدهما
الجزء الذي هو فوق معلول الاخير وثانيهما جميع ما فوق هذا
الجزء وهكذا فلا يلزم كون الشيء علة لنفسه ولعلله فان قيل
مراد المستدل هو انه اذا كان واحد من الاجزاء علة لجميع
الاجزاء يلزم المفسدة المذكورة والذي اختاره صاحب
الشبهة ليس اختيار الشيء من الشقوق التي ذكرها المستدل
قلت غرض صاحب الشبهة هو ان ثمه احتمالا لا يلزم المفسدة
فان لم يذكر المستدل هذا الاحتمال فلا يكون كلامه حاصرا لترديده
وان ذكره فلصاحب الشبهة اختيار هذا الشق فلا يلزم كون

الشيء

الشيء علة لنفسه ولعلله وهذه الشبهة مندفعة بالمقدمة التي مهدها
المحشي بيان ذلك انه لما كان جميع الممكنات في حكم ممكن واحد في
امكان طريان الانعدام وعدم الوجوب راسا فلا بد لها من علة
على الاطلاق ليكون علة للجميع فاذا فرض ان الجزء علة على الاطلاق
والعلة على الاطلاق تكون علة للجميع فاذا فرض ان الجزء علة
على الاطلاق يلزم ان يكون الشيء علة لنفسه ولعلله وايضا قد مر فيما
سبق ان شيئا من الممكنات لا يصح ان يكون مفيضا لوجود شيء
منها لما مر ان الشيء ما لم يرتفع عنه جميع انحاء العدم لم
يكن واجبا وما لم يكن واجبا لم يكن موجودا وشيء من الممكنات
لا يصح ان يصير منشأ للوجوب السابق ولا اللاحق كما
عرفت فيجب ان يكون موجد الواحد من الممكنات موجد
الجميع ايضا وهذه الشبهة جارية في البراهين الآتية
والجواب الجواب قوله مجرد الامكان الوقوعي المراد بالممكن
بالامكان الوقوعي هو ما لا يلزم من وقوعه محال والممكن بالامكان
الذاتي اعم من ان يلزم من وقوعه محال ام لا اذا عرفت هذا
فنقول يكفي ان في اثبات الواجب تعالى مجرد الامكان الوقوعي
لا الوقوع بالفعل وتقريره انه اذا فرض انه يمكن وجوده ممكن

المراد بالعلة على الاطلاق هو العلة
الصدورية والعلة الفاعلية المقتضية
لوجود الممكنات الصرفة منه

تحقيق معنى الامكان الوقوعي والذاتي

بالامكان الوقوعي فهذا الفرض لا يصح الا مع وجود الواجب تعالى بالفعل لانه لو لم يكن الواجب الوجود موجودا بالفعل يلزم عدم تحقق الامكان الوقوعي لانه على تقدير عدم الواجب تعالى يلزم من وقوع شيء من الاشياء مح وهو الدور او التسلسل لانه يلزم توقف ايجاد ما على موجد ما وتوقف موجد ما على ايجاد ما فلم يكن شيء من الاشياء ممكنا بالامكان الوقوعي ولا باس علينا بان نذكر بعض البراهين التي في هذا المطلب الاعلى والمقصد الاقصى غير ما ذكره المحشي منها برهان الضرورة من اللاضرورة وتقريره ان الممكن باعتبار ذاته لا يكون له الا سلب ضرورة الوجود والعدم ولهذا احتاج في كل منهما الى علة فليس لشيء من الممكنات باعتبار ذاته ضرورة وقد ثبت ان الشيء ما لم يجب ولم يحصل ضرورة الوجود من علة لم يوجد فاذا لوحظت سلسلة الممكنات متناهية او غير متناهية على سبيل الاجمال وفرض انه ليس في الوجود واجب بالذات فمن اين يحصل ضرورة وجود الممكن فيلزم ان يحصل الضرورة من اللاضرورة وهذا مح بالبديهة واعلم ان صدور الضرورة من اللاضرورة فيما نحن فيه مستلزم لصدور

الشيء

برهان الضرورة من اللاضرورة

٤ يلزم صدور الضرورة من اللاضرورة
وبالجملة اذا لم يكن في الوجود ضرورة بالذات

الشيء الاخص من نقيضه بيان ذلك ان نقيض الشيء هو سلب ذلك الشيء ورفعه فنقيض ضرورة الوجود هو سلب ضرورة الوجود وسلب ضرورة الوجود اعم من سلب ضرورة الوجود وسلب ضرورة العدم معا لان سلب ضرورة الوجود وسلب ضرورة العدم معا لا يتصور ان ينفك عن سلب ضرورة الوجود وهو ظ بخلاف سلب ضرورة الوجود فانه قد يتحقق بدون سلب ضرورة الوجود وسلب ضرورة العدم معا لان سلب ضرورة الوجود يتحقق في الممتنع ولا يتحقق فيه سلب ضرورة الوجود وسلب ضرورة العدم معا لان عدم الممتنع ضروري له فاذا فرض انه ليس في الوجود واجب بالذات يلزم صدور الضرورة من لا ضرورة العدم والوجود معا منها برهان الاولوية ويمكن تقريره من مسلكين احدهما من مسلك الوجود الابتدائي والعدم الابتدائي وثانيهما من مسلك الوجود الثانوي البقائي والعدم الثانوي الطاري فعلى الاول يقول لو كانت الموجودات منحصرة في الممكنات يلزم الترجيح بلا مرجح بيان ذلك ان الممكن كما ان وجوده بعلة كذلك وجودات الممكنات يكون في سلسلة مرتبة في جانب العلل سواء كانت السلسلة متناهية

مادة الاجتماع
مادة الافتراق
الذي هو اخص من نقيضه الذي هو سلب ضرورة الوجود

يمكن تقرير البرهان بوجه آخر وهو ان الممكن كما انه مسلوب ضرورة الوجود والعدم بالذات كذلك الممكن مسلوب الوجود والعدم بالنظر الى الذات ذاتيا لان سلب الوجود والعدم ليس ذاتيا للممكن فكل ما لم يكن ذاتيا للشيء يكون مسلوبا عنه في مرتبة ذاته فيكون الوجود مسلوبا عن الممكن بالنظر الى ذاته فلو لم يكن في الوجود واجب الوجود غني بالذات العياذ بالله يلزم صدور الوجود عن مسلوب الوجود بالنظر الى الذات وهو صدور الوجود عما اخر بالنظر الى الوجود وصدور الشيء عن سلب الوجود بالاخره فيلزم صدور الشيء عن نقيضه وهذا مما لعظم بعض اهل العطانه رحمه الله تعالى بطلانه الفكر والرازه

منها برهان الاولوية

٦
عدمه بعلة

لانه لا علة سوى الممكن

او غير متناهية ولا يكون هذا البرهان مبنيا على ابطال التسلسل
لانه تمام على تقدير التسلسل وعدمه وكذلك عدمات الممكنات
في سلسلة مرتبة متناهية او غير متناهية في جانب العلل
فح لسائل ان يقول لم تحققت سلسلة الوجود دون العدم ولو
قلت لانه تحققت علة سلسلة الوجود دون سلسلة العدم
قلت اخذنا جميع السلسلة المرتبة بحيث لا يشذ عنها علة
في جانب الوجود وكذلك في جانب العدم فلا مخرج لان يقال
انه تحققت علة جانب الوجود لانه قد اخذنا تمام السلسلة
المرتبة في جانب الوجود وكذلك تمام السلسلة المرتبة في
جانب العدم فبعد ذلك الغرض لسائل ان يقول لم تحققت
هذه السلسلة اي سلسلة جانب الوجود دون سلسلة
جانب العدم فيلزم الترجيح بلا مرجح وكذا لو تحققت سلسلة
جانب العدم لسائل ان يسأل ويقول لم تحققت سلسلة
جانب العدم دون سلسلة جانب الوجود فالترجح بلا مرجح
لازم على كل واحد من التقديرين لكن فيه شيء وهو ان الدليل
لا يتم على فرض تحقق سلسلة جانب العدم دون الوجود لانه
اذا فرض تحقق سلسلة جانب العدم ويقال لم تحققت سلسلة

جانب العدم

جانب العدم دون سلسلة جانب الوجود فح كقائل ان يقول
تحققت سلسلة جانب العدم لان سلسلة العدمات
قد انتهت الى عدم واجب بالذات بخلاف سلسلة جانب
الوجود لانها لم تنته الى وجود واجب بالذات فالصواب
ان يقتصر في تقرير البرهان على جانب الوجود سواء كان الوجود
وجودا ابتدائيا او وجودا ثانويا بان يقال في جانب الوجود
الابتدائي لما فرض على ما هو الواقع تحقق سلسلة جانب
الوجود فلسائل ان يسأل لم تحققت سلسلة جانب الوجود
دون سلسلة جانب العدم فيلزم الترجيح بلا مرجح واما
في جانب الوجود ~~دون سلسلة جانب العدم فيلزم~~ الثانوي
بان يقال قد اثبتنا ان الشيء في البقاء ايضا محتاج الى العلة
فعلى تقدير عدم الواجب العياذ بالله علة البقاء ايضا
محتاجة الى العلة وكذلك علة علتها وهكذا الى ان يترتب
السلسلة وكذلك عدم الطاري ايضا محتاج الى علة وعلة
علته ايضا محتاجة الى علة وهكذا الى ان يترتب السلسلة
فنقول لم تحققت سلسلة جانب الوجود الثانوي دون جانب
العدم الثانوي فيلزم الترجح بلا مرجح ومنها البرهان الاوسط الاخصر

برهان الوسط الاخص

وتقريره انا اذا فرضنا سلسلة ذاهبة الى غير النهاية من الممكنات ولم يكن في الوجود العياذ بالله واجب الوجود بالذات فنقول لا شيء في تلك السلسلة المفروضة يصح ان يكون موجدا ما لم يوجد قبله موجد اخر فكل واحد واحد من اجزاء تلك السلسلة لا يصح ان يدخل في الوجود الا ان يدخل قبله شيء اخر في الوجود ثم نقول كما ان كل واحد واحد من اجزاء تلك السلسلة لا يدخل في الوجود الا ان يدخل قبله شيء موجد اخر في الوجود وكذلك الاجزاء بالاسر حالها مثل حال المعلول الاخير في انها لا يصح ان يدخل في الوجود الا ان يدخل قبله شيء اخر في الوجود فيلزم وجود الواجب بالذات لان الموجد الخارج عن تلك السلسلة هو الواجب بالذات وبالجملة اذا لاحظ العقل سلسلة الممكنات اجمالا يحكم بانه لا شيء في تلك السلسلة متعينا بالوجود واذا لم يكن في الوجود موجد متعين بالوجود فمن اين يحصل الوجود ومن اين يجيء الوجود ومنها برهان التضائف وتقريره اذا تسلسلت العلل ولم يكن في الوجود واجب الوجود بالذات فكل واحد واحد مما هو فوق المعلول الاخير متصف بالعلية بالقياس الى ما تحته والمعلولية بالقياس الى ما فوقه

موجود

برهان التضائف

فجميع

فجميع ما فوق المعلول الاخير متصف بالعلية والمعلولية معا والمعلول الاخير متصف بالمعلولية فقط فيلزم زيادة عدد المعلولية على عدد العلية بواحد وهو محال لان المتضائفين الحقيقيين يجب تكافوهما في الوجود فيلزم ان يكون في الوجود موجود متصف بالعلية فقط ليستقيم التكافو الواجب بين عدد العليات والمعلوليات والامر المتصف بالعلية دون المعلولية باعتبار وجوده في نفسه هو الواجب بالذات فثبت من هذا البرهان امران احدهما اثبات الواجب بالذات وثانيهما بطلان التسلسل لانه اذا ثبت وجود الواجب بالذات فيلزم انتهاء سلسلة الوجودات الى الواجب بالذات فلم يكن السلسلة ذاهبة الى غير النهاية بل هي منتهية الى الواجب بالذات فان قيل اذا ترتب السلسلة الى ما لا نهاية فالمعلول الاخير له معلولية والعلية المتضائفة لها هي القائمة بعلة ذلك المعلول الاخير وهكذا كل معلولية في تلك السلسلة وبالجملة ان اريد انه يلزم زيادة المعلولية على العلية بواحدة سواء كانت تلك المعلولية متضائفة ام لا فنقول لا نسلم محاليتها ولئن

اريد انه يلزم زيادة المعلولية المتضائفة فلم يلزم اصلا لان
كل معلولية يكون بازائها العلية القائمة بعلة ذلك المعـ
المتصف بالمعلولية قلت كما ان العقل يحكم بانه يمتنع تحقق
احد المتضائفين على عدد الاخر لانه لا يكون بازاء تضائف
حقيقي واحد الا مضائف حقيقي واحد مثلا لا يكون بازاء
علية واحدة الا معلولية واحدة فلو تكثرت العلية تكثرت
المعلولية حسب تكثرة العلية وفي صورة التمـ المذكور
يلزم زيادة احد المتضائفين على عدد الاخر كما عرفت
فان قيل لا يلزم زيادة عدد المعلولية على عدد العلية كما
ذكرتم لان المعـ الاخير علية هي مجموع ما فوق المعـ الاخير
وكذا ما فوق المعـ الاخير تفصل الى جزئين احدهما معـ والاخر
علة وهكذا فلم يلزم الزيادة المذكورة قلت لا نزاع في ذلك
بل المقصـ هو انه لما كانت السلسلة سلسلة ترتيبية فيكون
احاد تلك السلسلة بحيث يكون كل سابق منها علة للاحق
منها وان كان السابق علة ناقصة بالقياس الى اللاحق
والزيادة المذكورة انما يلزم بهذا الاعتبار لا مطلقا واعترض
عن ذلك البرهان انه ان اريد ان عدد المعلولية يلزم ان

قد سنح لي برهان آخر على اثبات الواجب جل شانه وهو انه لو لم يكن في الوجود واجب الوجود بذاته لكان واجب الوجود بذاته العيني وبالغير فكان معدوما وما وجد الخ فلا يكون عدمه بالذات او بالغير فلا يلزم ان يكون واجب الوجود ممتنع الوجود فيلزم الانقلاب ولو كان الثاني يلزم ان يكون واجب الوجود ممكن الوجود فيلزم الانقلاب ايضا فظهر ان عدم واجب الوجود لا يكون واقعا والا يلزم انقلاب الماهية وهو ممتنع بالذات ۵ ١٢ منه سلمه

عه هذا الجواب على سبيل التنزل والمماشاة لان التفصيل المذكور لا ينفع اصلا لانه اذا فصلت السلسلة الى المعـ الاخير والى جميع ما فوقه ويكون جميع ما فوقه علة له ثم فصلت بعضا ثانيا وثالثا وهكذا يلزم زيادة عدد المعلولية على عدد العلية على ذلك التقدير ايضا لان المعـ تتصف بالمعلولية فقط وجميع ما فوقه متصف بالعلية والمعلولية معا كما لا يخفى ۵ ١٢ منه سلمه

[illegible]

يكون زائدا على عدد العلية في الخارج فهو بط لان العلية
والمعلولية لا وجود لهما في الخارج وان اريد انه يلزم في
الذهن فهو بط ايضا لان هذا انما يلزم اذا لاحظ الذهن
جميع عدد العلية وجميع عدد المعلولية ولما كانت العليات
والمعلوليات غير متناهيين فلم يقدر الذهن على ملاحظتها
وهذا الاعتراض ساقط لان الملاحظة الاجمالية كافية في
ذلك الحكم والذهن وان لم يقدر على ملاحظة الامور الغير المتناهية
مفصلة لكنه قادر على ملاحظتها اجمالا والملاحظة الاجمالية
كافية في ذلك الحكم ولنا ايضا الاذهان العالية قادرة على ملاحظة
الامور الغير المتناهية مفصلة عند الحكماء فيلزم الزيادة المذكورة
في الاذهان العالية برهان الجوهري ومنها ما سنح
لي فلنمهد اولا مقدمتين الاولى ان كل فرد بالنظر الى طبيعة
عرضية لها ومتاخر عنها فلا يجوز ان يكون طبيعة من الطبائع
معلولة لفردها والثانية ان الممكن منحصر في الجوهر والعرض
بالاتفاق والبرهان اما بالاتفاق فهو ظ واما بالبرهان فلان
كل ممكن من الممكنات لا يخلو من ان يكون باعتبار ذاته وحقيقته
المرسلة محتاجا الى الموضوع ام لا الاول العرض والثاني الجوهر

برهان الجوهري

فيكون كل ممكن اما جوهرا واما عرضا على ماذكره الشيخ في
قاطيغورياس الشفاء فبعد تمهيد هما نقول ان العرض
باعتبار طبيعته محتاج في وجوده الى الجوهر فلو انعكس الامر
دار وطبيعة الجوهر معلولة ايضا ولا يجوز ان يكون علتها
الفرد المندرج تحتها فيجب ان يكون علة طبيعة الجوهر امرا
موجبا خارجا عن سلسلة الممكنات والموجب الخارج عن
سلسلتها هو الواجب الوجود بالذات فان قيل لم لا
يجوز ان يكون بعض افراد الجوهر مستندا الى البعض الآخر
ويذهب السلسلة الى غير النهاية ومحالية التسلسل غير
ماخوذة في البرهان قلت هذا ليس مقابلا لما قلنا
في البرهان لان كلامنا في علة الطبيعة لا في علة الفرد فكما
ان الفرد موجب كذلك الطبيعة ايضا موجب بل الطبيعة متقدمة
على الفرد فيكون الوجوب منسوبا اليها اولا ثم ينسب الى الفرد
قيل واقول لنا ان نستدل على اثبات الصانع بانه
لو لم يكن في الموجودات واجب بالذات لم يتحقق موجود فان الممكن
الموجود لم يوجد بنفسه فله موجد موجب لاستحالة ان يكون
غير الموجب الخارج موجدا الموجب الخارج وهكذا نقول في موجده

هـ

يمكن ان يترتب على تقدير عدم محالية السلسلة غير متناهية
الافراد الجواهر ولان كانت منسلسلة غير متناهية ... الى العلة الصدورية
فنقول كما ان كل واحد واحد محتاج الى العلة الصدورية
كذلك المجموع من حيث المجموع ايضا محتاج الى العلة الاجتماعية
بناء على ان المجموع من حيث المجموع امر معروض الهيئة
موجبا آخر وراء كل واحد واحد فلا بد له من علة صدورية
صدورية ولا يجوز ان يكون تلك العلة الصدورية نفسه
جزء من اجزائه والا يلزم ان يكون ذلك الجزء متقدما
ومتاخرا معا اما كونه متقدما فلان المعروض
انه علة صدورية للمجموع والعلة الصدورية
متقدمة ضرورة واما كونه متاخرا عن نفسه
فلان المعروض ان ذلك الجزء علة صدورية
للمجموع الذي يكون متاخرا عن تلك العلة
الصدورية والمعروض ان العلة الصدورية
هي نفس ذلك الجزء فيلزم كون ذلك الجزء
متقدما على نفسه ومتاخرا عن نفسه معا و
هو الدور المحال فلا بد ان يكون العلة
الصدورية لذلك المجموع امرا خارجا عن
جنس الجواهر والاعراض والموجب
الخارج عن ذينك الجنسين هو الواجب
جل شانه وهو المطلوب هـ هـ هـ

سلمه الله تعالى واجب الوجود

والعدد

والعدد مستحيل لامتناع ان يكون كل من الشيئين متقدما
على نفسه بمرتبتين او مراتب فلموجده موجد آخر موجب
(اي عدم النهاية والتسلسل)
وهكذا الا الى النهاية وهو يستلزم ان يكون الكل مساويا
لجزئه ولجزء جزئه وهكذا الا الى النهاية واستحالته مبنية بيان
الملازمة ان الكل المبتدا من موجد معين غير متناه
فرضا فاذا قطعنا النظر عن المبتدا يكون الباقي غير متناه
ضرورة فيكون الكل مساويا للباقي والا لزم تناهيهما
على فرض التطبيق ثم نقول اذا قطعنا النظر عن مبدا
الباقي يكون الباقي منه غير متناه ضرورة وهو ايضا مساو
للكل والا لزم تناهيهما على فرض التطبيق وهكذا نقول في
الباقي من الباقي الثاني والثالث والرابع الا الى نهاية فيلزم
مساواة الكل لكل منها فثبت انه لو لم يكن في الوجود الواجب
الوجود لم يتحقق موجود قطعا لاستلزام تحققه المحال
وفيه نظر اما اولا فلان هذا المحال لزم من كون السلسلة
غير متناهية لا من عدم تحقق الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا
لان هذا المحال يلزم بعد فرض تحقق الواجب ايضا لانا اذا
فرضنا ان الواجب موجود ومع ذلك سلسلة الممكنات

برهان التطبيق هذا

انتهى

غير متناهية يلزم هذا المح بعين هذا الدليل فالمح لزم من وجود السلسلة
الغير المتناهية سواء فرض مع ذلك وجود الواجب ام لا
الا ترى ان الحكماء بعد ما اثبتوا الواجب جل شانه يقولون
ان التسـ انما يكون محالا بشرطين احدهما الترتب وثانيهما
الاجتماع فلو لم يتحقق احد الشرطين وتحقق الاخر فلا يكون
التسـ محالا فظهر انه قد يجتمع التسـ مع وجود الواجب
عندهم في بعض الصور الا انه يرد على هذا الدليل لما ابطل
كون سلسلة الممكنات غير متناهية فبقي ان يكون سلسلة
الممكنات متناهية فلا بد من وجود الواجب تع والا يلزم
ان الممكن الذي في انتهاء تلك السلسلة المتناهية يصير
موجودا بلا علة او يوجد نفسه وكلاهما مح واما ثانيا
فلان اللازم حقيقة وفي نفس الامر على تقدير فرض
سلسلة غير متناهية ليس هو تساوي الكل والجزء
لانه فطري الاستحالة بل اللازم في نفس الامر بحكم
البرهان التطبيقي هو تناهي ما فرض غير متناه الا انه يلزم منه
تساوي الكل والجزء يلزم على تقدير حقية كون سلسلة
الممكنات غير متناهية في نفس الامر واعلم ان بعض المحققين

(margin note: يكون ح)

من العرفاء ذكر في بعض رسالته ان الخاص والعام من الامم المختلفة
متى وجدوا في الدهور المتسابقة قوما متفقين على عقيدة
واحدة في وضع من الاوضاع ثم لم يكن موجب العقل (١) افعا
له فان اتفاقهم عليها يقوم مقام الشواهد العيانية التي
تستغني في تصحيحها عن الادلة العقلية ويصير المنازع لها
والمعرض عن قبولها معدودا من جملة المتجاهلة وهذا صريح
في ان مثل هذا الاتفاق مفيد اليقين فنقول قد وقع اجماع
اشرف العقلاء واعقلهم كالانبياء على وجود الواجب تع
ووقع من الحكماء الكرام والعلماء العظام ايضا الاجماع
على وجود الواجب بالذات والعقل القراح (خالص) يحكم حكما على ابت
على استحالة اجماعهم على الكذب وهذا نوع اخر من البرهان
على اثبات الواجب بالذات وهذا البرهان يمكن اجراؤه
في سائر الصفات الكمالية ايضا ثم كل من رفض غشاوة
الوهم والعناد ودخل في زمرة اهل الرشاد وراجع وجدانه
لا من طريق الاعتياد لم يكن في مرية الا الا عتقاد على وجود
اله العالم في الازال والاباد ويحكم بان منكر اله العالم
لا ينكر الا باللسان مخالفا لما في الصدور والجنان على ما قال

(margin note: (١) وبل بحسب العقل نوع من افعالهم)

(margin note: اثبت النقطع على ما في كتب اللغة كما لا يخفى)

يعسوب ... [illegible]

امير المؤمنين وامام المتقين ويعسوب الدين صلوات الله
وتسليماته عليه وعلى اولاده الطاهرين اجمعين فهو الذي
يشهد له اعلام والوجه على اقرار قلب ذي الجحود هذا ظاهر في
ان معرفة الله تعالى فطرية وحاصلة لكل احد وان جحد وانكر
طائفة فليس انكارهم الا باللسان عن دون مراجعة الوجدان
ويشهد بذلك ايضا ما روي ان زنديقا دخل على الصادق
عليه السلام فسأله عليه السلام عن دليل اثبات الصانع
فاعرض عليه السلام ثم التفت اليه وساله عن اين اقبلت وما
قصتك فقال الزنديق اني كنت مسافرا في البحر فعصفت علينا
الريح وتغلبت بنا الامواج فانكسرت سفينتنا فتعلقت بساجة
منها ولم يزل الموج يقلبها حتى قذفت الى الساحة فنجوت
عنها فقال عليه السلام ارايت الذي كان قلبك اذا انكسرت
السفينة وتلاطمت عليكم الامواج فزعا عليه مخلصا له في
التضرع طالبا منه النجاة فهو الهك فاعترف الزنديق بذلك
وحسن اعتقاده وذلك معنى قوله تعالى واذا مسكم الضر في
البحر الاية ولهذا ترى كل الناس يفزع الى جناب اله العالم في
المضايق والمصائب ويرجو منه النجاة والخلاص والحق ان اصل

نعم ما قال صاحب الكلشن

دانش حق ذوات را فطريست
دانش دانش است كان فكريست

الصدق ... [illegible]

معرفة وجود اله العالم فطرية حاصلة لكل احد لكن اثبات
ان وجوده واجب بالذات واثبات سائر الصفات
والاحوالات نظري يتم بيانه على النحو الذي قرره الحكماء
الكرام والعلماء العظام فالبراهين المذكورة انما يكون
براهين باعتبار اثبات واجب الوجود بالذات لا باعتبار
اصل وجود اله العالم تكملة اعلم ان البراهين المذكورة
في اثبات الواجب تعالى يتوقف كلها على اثبات ان الممكن
لا يوجد الا بعلة ولا يجوز وجوده بذاته ولا بالاولوية الذاتية
والبراهين الماخوذة فيها الضرورة والوجوب يتوقف
على نفي الاولوية الخارجية فلا بد لنا في اثبات مطالب ثلثة
المطلب الاول ان الممكن لا يجوز وجوده الا بعلة خارجة
عنه والثاني نفي الاولوية الذاتية والثالث نفي الاولوية
الخارجية واستدل الشيخ في الشفاء على المطلب
الاول بان مهية الممكن لئن كانت كافية في كونه موجودا
كان واجبا موجودا دائما ولئن لم يكف احتياج الى غيره وهو
العلة واعترض عليه بانه لئن اريد بالكفاية الكفاية في
لزوم الوجود فنختار انه غير كاف وان اريد الكفاية في صحة

اذا فرض كون ذات الممكن علة لها فلا بد
ان يكون علة مفيدة لرجحان الوجود
بالغ الى حد الوجوب فيكون ذاته موجودة
بالعلة المفيدة لا الاولوية الوجود برجح
ان يكون ذات الممكن علة للوجود فيكون
الوجود الممكن بالاولوية الذاتية نفي لقوله ولا
ولا بالاولوية عطف ... بذاته ... [illegible]

المراد من الكفاية ان يكون مهية الممكن باعتبار
نفسها مع قطع النظر عن جميع ما عداها
يكون الوجود ثابتا لها وعلى هذا التقدير
يلزم ان لا يكون مهية الممكن محتاجة الى
ما عداها في ثبوت الوجود لها وثبوت
هذا الوجود لها لا يجوز ان يكون معلولا
لنفس المهية والا يلزم ان يكون الشيء
موجدا الا بالوجود فيلزم ان يكون الشيء
موجدا لنفسه وذلك فطرى البطلان فتعين
ان يكون الوجود ثابتا لها بلا علة فيلزم
ان يكون ذلك الوجود في نفسه وجودا بلا علة
والوجود بلا علة لا يكون الا وجود الواجب
فليتدبر ... [illegible]

... وجوده ... [illegible]

المعترض ... [illegible]

اي عدم الكفاية في لزوم الوجوب مع الكفاية في الاتصاف ١٢ منه

الاتصاف بالوجود فنختار الكفاية ولا نم استلزام ذلك
لعلته بل غايته ما لزم ان يعرضه الوجود فيصير موجودا بلا علة
وهل الكلام الا في هذا وهذا اول المسئلة ولمجوز وجود
الممكن بلا علة لن يجوز هذا بل هذا ذاك بعينه وهذا الاعتراض
ساقط لانه اذا كان الممكن كافيا في صحة الاتصاف بالوجود
فلا بد ان يكون ذات الممكن كافيا في لزوم الوجود لان كل صفة
ثابتة للشيء بالنظر الى ذاته يجب ان يكون لازمة له غير منفكة
عنه باعتبار ذاته كالزوجية بالنسبة الى الاربعة وفي
الاشارات استدل بان ما حقه في نفسه الامكان
فليس يصير موجودا من ذاته فانه ليس وجوده من ذاته اولى
من عدمه من حيث انه ممكن فان صار احدهما اولى فلحضور
شيء او غيبته فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره وتقرير هذا
الكلام على ما قرره المحقق الطوسي قدس سره القدوسي ان
الممكن اما ان يحتاج ذاته في ان يكون موجودة الى غيرها
او لا يحتاج والثاني باطل لاستحالة ترجيح احد الشيئين
المتساويين من غير مرجح فاذن الاول حق والشيخ
اشار بقوله فليس يصير موجودا من ذاته الى فساد

القسم

القسم الثاني وبقوله فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه
من حيث هو ممكن الى استحالة الترجيح من غير مرجح وبقوله فان
صار احدهما اولى فلحضور شيء او غيبته الى ان الحق هو القسم
الاول انتهى ما افاده المحقق بالفاظه واعلم ان هذا البرهان
هو البرهان المشهور من ان الممكن ما يتساوى نسبة الوجود
والعدم الى ذاته فلو وقع احدهما بدون علة خارجة عن
ذاته يلزم الترجيح بلا مرجح وهو فطري البطلان واعترض
عليه بان الطرف العدمي لما لم يكن له تميز فلم يتصور له
نسبة الى الشيء فضلا عن تساوي النسبة والجواب عنه
ان الطرف العدمي وان لم يكن له تميز في الخارج لكن له تميز
في العقل لان العدم له حظ من الوجود العقلي وتساوي نسبة
الوجود والعدم الى ذات الممكن انما هو في العقل بمعنى ان
العقل اذا لاحظ ذات الممكن ولاحظ الوجود والعدم
يحكم بان الممكن بما هو ممكن يتساوى نسبة الوجود والعدم
الى ذاته وايضا تخصيص الاعتراض بالعدم ليس بشيء
لانه كما ان العدم ليس له تميز في الخارج كذلك الوجود ليس له
تميز في الخارج لان الوجود ليس بموجود في الخارج وليس عروض

الوجه الاول الذي بنى على ما حقق في موضعه ومن تساوي
نسبة الوجود والعدم الى ذات الممكن هو عدم اقتضاء
ذات الممكن شيئا منهما لا انها يقتضي التساوي او النسبة
المذكورة حتى يرد عليه انه اذا اقتضى الممكن تساوي النسبة
المذكورة فلا يتصور ان يترجح الوجود او العدم بعلة خارجة
عنه ايض لان المتنافيين يستحيل اجتماعهما ولو بالف
علة واستوضح ذلك من كفتي الميزان والمطلب الثالث
وهو نفي الاولوية الذاتية فقد ذكر اولا ان الاولوية الذاتية
لها تفسيران احدهما اقتضاء ذات الممكن رجحان احد
الطرفين بالقياس الى ذاته اقتضاء غير بالغ حد الوجوب
ورجحانا غير بالغ حد الوجوب وثانيهما كون احد طرفي
الممكن اليق بالنسبة الى الذات لياقة غير بالغة حد الوجوب
ولا يكون تلك الاليقية باقتضاء احد الا من جهة الذات
ولا من جهة غيرها وعلى كلا التفسيرين يكون الاولوية
كافية في وجود الممكن ويكون الممكن موجبا بها واستدل
المعلم الثاني على هذا المطلب الثاني بانه لو حصل سلسلة
الوجود بلا وجوب ويكون مبدأ ما ممكنا حاصلا بنفسه لزم

نقل و علقه عن ... الثالثة

عه٣
سواء كانا متناقضين ام لا كالسواد والبياض مثلا فالتنافي اعم من التناقض
سلمه الله تعالى ١٢

والتفرقة بين التفسيرين انه قد يعبر في الاول بالرجحان كاقتضاء لذاته ليكون الاول كافيا للتعليل والاكتفاء في الثاني بالرجحان فانه ليكون الباء للمصاحبة
سلمه الله تعالى ١٢

اما ايجاد

اما ايجاد الشيء نفسه وذلك فاحش واما صحة عدمه بنفسه
وهو افحش بيان ذلك انه على تقدير وجود الشيء بالرجحان
والاولوية الذاتية يكون متصفا بالوجود وليس هو
عينه لكونه مهية ممكنة ويكون الذات منشأ رجحان
الاتصاف به فيكون علة اذ لا نعني بالعلة الا ما يرجح
المعلول به فيكون علة لاتصاف نفسه فيكون الشيء
موجد نفسه وهو باطل لان الشيء المفيض للوجود يجب ان
يكون موجودا حتى يصح منه افاضة الوجود فيلزم ان
يكون الشيء قبل وجوده موجودا وهو ظ ولما فرض عدم
بلوغ رجحان الوجود الى حد الوجوب فيجوز عدمه مع بقاء
الرجحان اذ لو لم يجز عدمه مع بقاء الرجحان كان بالغا
حد الوجوب وقد فرض عدم بلوغه اليه هف فح
يجوز عدمه مع بقاء الرجحان فيلزم جواز عدمه بلا
سبب لانه فرض جواز عدمه مع بقاء سبب الوجود ولا
يصح لعلية العدم الا عدم ما هو علة الوجود وعلة الوجود
فرض بقاؤها فثبت جواز العدم بلا سبب وهو ظ وظهر
من هذا انه اذا حصل سلسلة الوجود بلا وجوب ويكون

مبدأها ممكنا حاصلا بنفسه يلزم ايجاد الشيء نفسه وصحة
عدمه بنفسه جميعا لا احدهما على ما هو ظاهر كلام المعلم
الثاني الا ان يحمل كلامه على منع الخلو دون الجمع فان
قيل قرر الرئيس ابو علي بن سينا وغيره في كتبه
ان المهية بنفسها لا بوجودها علة للوازمها فعلة
الامكان مثلا نفس مهية الممكن لا وجودها ولهذا
يجوز تقدم الامكان على الوجود بمراتب لان الشيء
المعلول امكن فاحتاج فاوجب فوجب فاوجد فوجد
فبناء على هذا لم لا يجوز ان يكون الوجود من لوازم المهية
فتكون المهية علة للوجود بنفسها فلا يجب ان يكون
مفيد الوجود موجودا قلت هذا السوال اورده الشيخ
في المباحثات فقال اذا كان جائزا ان يكون مهية
علة للوازمها لانها مهية لا لانها موجودة فلم لا يجوز
ان تكون في الواجب الوجود مهية وتلك المهية توجب
الوجود لها حتى يكون الوجود معلول المهية فلم يكن الوجود
واجبا ثم اجاب فقال ان المهية اذا كانت الذاتها
علة لشيء كان ذلك الشيء لازما لتلك المهية موجودة او معدومة

لمهية

كمهية المثلث علة لتساوي زواياه لقائمتين فان كانت
المهية موجودة كان التساوي موجودا وان كانت معدومة
كان معدوما فلازم المهية كالمهية تابع لها في الوجود و
العدم فلو كانت مهية علة بنفسها لوجودها لزم ان
يلزمها الوجود باي وجه فرضت المهية اذا كانت المهية
معدومة لزمها الوجود مع العدم كسائر لوازم المهية
فيلزم ان يكون تلك المهية موجودة معدومة واعلم
ان هذا الجواب انما ينفي كون الوجود لازم المهية بالنسبة
الى الامور التي كانت معدومة ثم توجد كما في الممكنات
الحادثة لا مطلقا لان غاية ما يلزم من ان يكون الوجود
لازم المهية ان يكون تلك المهية موجودة ازلا وابدا ولم
يكن لها عدم اصلا والجواب التام العام هو ان من
قال ان لازم المهية لازم لها ومستند اليها لانها
مهية لا لانها موجودة ليس مراده ان المهية المنفكة
عن الوجود علة للازمها لان المهية المنفكة عن الوجود ليست
الا تخمينا محضا بل المراد ان المهية التي يكون علة للازمها
يكون مخلوطة بالوجود لكن الوجود ليس له دخل في ثبوت

بيان ذلك انه اذا كان الوجود من لوازم مهية كل ممكن
من الممكنات مثلا يلزم كون ذلك الشيء الذي يكون الوجود
من لوازم مهيته موجودا ازلا وابدا لان الوجود
من لوازم مهية المهية فيلزم الوجود
في كل الممكنات سوى المهية من لوازم
وابدا فاذا فرض مع حقيقة كون الوجود من
المهية حقيقة كون المهية التي يكون الوجود
لوازمها معدومة كالحوادث الزمانية يلزم
ان يكون تلك المهية موجودة ومعدومة معا
بناء على حقيقة الفرضين ومثل هذا ان حقيقة
الممتنع كشريك الباري واجتماع النقيضين كافية
في العدم فلا يجوز انفكاك العدم عنها فلو
فرض كونها موجودة يلزم كونها موجودة
ومعدومة معا لانها كافية في العدم
منه

لازم المهية لها وبالجملة ليس الوجود مما يتوقف عليه ثبوت
لازم المهية لها والحاصل ان الامر الذي لا يكون مخلوطا
بالوجود امر تخمين لا يثبت له شئ اصلا ويسلب عنه جميع الاشياء
حتى نفسه فالامر الذي يكون علة لشئ لا يتصور عليته الا بعد
تحصله وتميزه والتحصيل والتميز لا يكون الا بعد الوجود
ولهذا يكون الوجود شبيها بالذاتيات باعتبار الشئ
كما يمتنع انفكاكه عن الذاتيات كذلك يمتنع انفكاكه عن الوجود
وتحقيق عروض الوجود للمهية امر عسر لا يليق المقام بذكره
فلو كان الوجود لازم المهية لشئ من الحقائق يلزم ان يكون
المهية مخلوطة بالوجود قبل كونها موجودة هذا هو الوجود العام
واما الوجود الخاص بالواجب فبان يقال ان كون الوجود من
لوازم المهية بالقياس الى الواجب ممتنع بناء على البراهين
الاتية على كون الوجود وسائر الكمالات يجب ان يكون عينيا
في الواجب جل شانه ولازم المهية زائد عليها فلا يجوز
ان يكون الوجود من لوازم المهية بالنظر الى الواجب وللمحقق
الدواني وجه لابطال الاولوية الذاتية اورده غياث
المدققين في شرح اثبات الواجب لابيه ثم اورد عليه

وهو مير صدر الدين محمد نور الله مرقده

ايرادات ولا باس بان ننقل عبارته قال فيه ثم ان المجادل
الجليل اتى بدليل عليل فقال اذا كان وجوده مثلا راجحا على
عدمه بالنظر الى ذاته لكان عدمه بالنظر الى ذاته ممتنعا لان
رجحان احد الطرفين يستلزم مرجوحية الطرف الاخر ومرجوحيته
يستلزم امتناعه فان امتناع ترجيح المرجوح بديهي فرجحان
الوجود نظرا الى ذاته يستلزم امتناع العدم نظرا اليه وهو
يستلزم وجوب الوجود فما فرضناه غير منتهية الى حد
الوجوب منتهية اليه هف واقول انه لعمرك تعليل عليل
معلول ودليل مقدوح مدخول وهو منقوض اجمالا وتفصيلا
اما الاول اولا فبالمكن فان الرجحان كما ينافي المرجوحية
ينافي التساوي فلو وجد ما يساوي الوجود والعدم نظرا اليه
لزم رجحان المساوي ولا يظهر بينهما فرق في التخلف واما ثانيا
فلانه منقوض بسائر مقتضيات المهيات كبرودة الماء
مثلا واما الثاني اولا فلان غاية ما يلزم ان يكون العدم
ممتنعا نظرا الى ذاته وظاهر انه لا يستلزم ذلك ان يكون ممتنعا
مطلقا بحيث لا يقع ولم لا يجوز ان يقع بمرجح غالب من الخارج
اما بازالة المرجوحية او بدونه فان المرجوحية نظرا الى الذات

بزوال [illegible]

لاینافی الراجحیة نظرا الی الغیر فان غلب وقع کما ان التساوی
نظرا الی الذات لاینافی الراجحیة بالغیر و لا یخفی ان ما اشرنا
الیه من زوال المرجوحیة مبنی علی ما اورده فی حواشیه علی
الشرح الجدید للتجرید الزاماله من انه جوز ان یکون الراجحیة
الذاتیه بطریق الرجحان و فیه ما فیه علی ما اوضحنا فی
حواشیه و اما ثانیا فلو رفعنا لایرله الظاهر من التردید
فی المراد بالرجحان نظرا الی الذات انتهی کلامه و فیه
نظر اما اولا فلان قوله فان الرجحان کما ینافی المرجوحیة
ینافی التساوی لیس بشیء لان التساوی علی ما مر
سابقا هو عدم اقتضاء الممکن شیئا من الوجود و العدم
لا انه یقتضی التساوی حتی یلزم الفساد بخلاف الرجحان
فان معناه اقتضاء الذات الرجحان او لم یقتضی
و یکون لا یقا فاذا اقتضی الممکن رجحان احد طرفیه او
تحقق الرجحان بدون الاقتضاء فمع وجود ذلک
الرجحان یجب ان یکون الطرف الاخر مرجوحا بالغیر و لا
یجوز ان یکون الطرف الراجح مرجوحا بالغیر و المرجوح
راجحا بالغیر لان المتنافیین لا یجتمعان و استوضح

قوله ثم التردید متعلق بقوله الظاهر بعد ان الاید نظیر
فی التردید فی المراد بالرجحان بالنظر الی الذات و یجی
هذا التردید فی کلامنا فانتظر فیه منه

[illegible]

ذلک من کفتی المیزان فظهر الفرق بین الرجحان و التساوی
و الحاصل ان مراد المستدل انه اذا کانت الذات کافیة
لرجحان الوجود فیلزم ان یکون الوجود راجحا و العدم
مرجوحا و فی زمان رجحان الوجود لا یمکن العدم الذی
یکون مرجوحا و الا یلزم امکان اجتماع العدم المرجوح
مع الوجود الراجح فی ان واحد و کما ان اجتماعهما بالفعل فی
ان واحد محال فکذلک امکان اجتماعهما فی ان واحد
لان امکان المحال محال بل لو امکن فانما یمکن بعد زمان
رجحان الوجود مثلا فهذا القسم من العدم و هو العدم
فی زمان رجحان الوجود لا یکون ممکنا و اذا لم یمکن العدم
فی زمان رجحان الوجود یلزم ان یکون ممتنعا فیه و اذا
امتنع العدم فی ذلک الزمان یلزم ان یکون الوجود واجبا
فی ذلک الزمان فیلزم ان تبلغ ذلک الوجود الراجح درجة
الوجوب و قد فرض غیر بالغ درجته هف و اما ثانیا فلان
قوله فلانه منقوض بسائر مقتضیات الماهیات
کبرودة الماء مثلا مدفوع لان مقصد المستدل هو
ان مع تحقق الرجحان الذاتی لاحد الطرفین یجب ان

يكون الطرف الاخر مرجوحا وليس الكلام في اقتضاء الرجحان
لان اقتضاء الرجحان الذاتي غير الرجحان الذاتي ولا نزاع
انه يجوز ان يكون شي مقتضيا لشي اقتضاء ناقصا ومع ذلك
يقع خلاف مقتضاه من خارج كالماء مثلا فانه قد يجب اتصافه
بالحرارة مع ان مقتضى طبعه البرودة بناء على اقتضاء طبعه
البرودة ليس اقتضاء تاما بل يلزم من كونه مخلى بالطبع
حتى يحصل البرودة ونظير ذلك كثير كالحجر المتحرك الى الفوق قسرا
فان طبعه يقتضي الحركة الى المركز واما ثالثا فلان قوله فلا غاية
ما لزم ان يكون العدم ممتنعا نظرا الى ذاته وظاهر انه لا يستلزم
ذلك ان يكون ممتنعا مطلقا بحيث لا يقع الى اخره مقدوح
لان المستدل لم يدع ان الطرف الاخر ممتنع مطلقا بل
ادعى ان مع تحقق الرجحان الذاتي لاحد الطرفين يكون الطرف
الاخر مرجوحا فما دام الرجحان متحققا لاحد الطرفين يكون
الطرف الاخر مرجوحا لان رجحان احد الطرفين يستلزم
مرجوحية الطرف الاخر فاذا كان الرجحان بالنظر الى الذات
تحقق المرجوحية بالنظر الى الذات فالمرجوح مع كونه مرجوحا
يمتنع ان يكون راجحا لانه يمتنع ترجح المرجوح وهو بديهي لا يقبل

المنع فاذا امتنع وقوع المرجوح يكون وقوع الطرف الراجح
واجبا فما فرض غير منته الى حد الوجوب يكون منتهيا
الى حد الوجوب هف وقوله اما بازالة المرجوحية او
بدونه مدفوع ايض لان المفروض هو ان وجود الممكن
بالاولوية الذاتية والرجحان الذاتي وكلام المستدل
في انه اذا وجد الشي بالرجحان الذاتي فما دام يكون
الرجحان الذاتي متحققا يكون الشي موجبا والطرف
الآخر يكون مرجوحا فما دام الراجح يكون راجحا يكون
المرجوح مرجوحا فالكلام في صورة تحقق الراجحية والمرجوحية
لا مطلقا فاذا فرض زوال المرجوحية يلزم الخروج عن
محل النزاع وقوله فان المرجوحية نظرا الى الذات لا
ينافي الراجحية نظرا الى الغير وقد عرفت فساده فساد
قوله كما ان المتساوي نظرا الى الذات الخ وقوله الزاما
له يمكن ان يوجه ان كلامه في الحاشية القديمة جدلا له
قوله واما ثانيا فلو رفعها الاير اد الظاهر من الترديد في
المراد بالرجحان نظرا الى الذات كان مراده انه للقائل
ان يقول ان اريد من الرجحان بالنظر الى الذات الرجحان

نفي الاولوية بالرجحان الذاتي

بالغ حد الوجوب فهو بط لان من قال بان الممكن يجوز وجوده
بالرجحان الذاتي قايل بان ذلك الرجحان يلزم ان لا يبلغ درجة
الوجوب والا يلزم الوجوب الذاتي وان اريد من الرجحان
الذاتي الرجحان الغير البالغ حد الوجوب فلا يلزم من ذلك
ان يكون الطرف المرجوح ممتنعا بالذات واذا لم يصر ممتنعا
بالذات لم يلزم ان يكون الطرف الراجح واجبا لان ما تقرر
هو لزوم امتناع احد الطرفين مستلزم لوجوب الطرف
الاخر لا ان مرجوحية احد الطرفين مستلزمة لوجوب الطرف
الاخر والجواب عن هذا الاعتراض ان المراد من الرجحان هو الرجحان
الغير البالغ حد الوجوب في اول النظر لكنه لما كان رجحان
احد الطرفين مستلزما لمرجوحية الطرف الاخر وقد بينا من قبل
ان مرجوحية احد الطرفين مستلزمة لانتهاء طرف الراجح الى
حد الوجوب فيلزم في ثاني النظر لمن يكون الرجحان الذي فرض
انه غير بالغ حد الوجوب بالغا حد الوجوب فلا نطول الكلام

المطلب الثالث في هو نفي الاولوية الخارجية فنذكر

اولا ان الاولوية الخارجية معناها ان كل معلول يستند
الى علة غير ذاته ويستفيد الوجود من ذلك الغير بطريق الاولوية

بمعنى

بمعنى ان وجوده لا يجب عن جنبة ذلك الغير بل يصير اولى او لو تر
غير بالغة حد الوجوب وبرهان ابطال هذا الاحتمال ان
يق اذا تحققت علة وجود الشيء بتمامها فاما ان يتساوى
وجوده وعدمه فيكون حاله مع تمام العلة كحاله لا معه
فلا يكون ما فرض علة ومرجحا علة ومرجحا هف واما ان
يترجح الوجود من غير ان يبلغ درجة الوجوب فح لا يخ من
ان يكون طرف العدم ممكن الوقوع مع فرض تحقق علة
الوجود بتمامها او لا يكون ممكن الوقوع فان لم يكن ممكن
الوقوع يلزم ان يكون ما فرض غير بالغ حد الوجوب
بالغا حد الوجوب هف وان كان ممكن الوقوع مع
تحقق علة الوجود بتمامها يلزم صحة عدمه بنفسه بيان
ذلك انه فرض صحة عدمه مع تحقق علة الوجود بتمامها
ولا يصلح لعلية العدم الا عدم ما هو علة الوجود لان
عدم الشيء الممكن يرجع الى انه لم يتحقق علة وجوده وعلة
الوجود قد فرض تحققها بتمامها فثبت جواز العدم
بلا سبب واقامة هذا البرهان بهذا الوجه على هذا المطلب
مما تفطنت به واستدل ايض بانه لو وجد الممكن من

علة غير موجبة له بل مرجحة لوجوده فامكن عدمه معها فعدمه اما بنفسه
وهو محال البتة او بعلة مرجحة فاجتمع عليه علتان مرجحتان
احدهما للوجود والاخرى للعدم فاما ان يتساوى الرجحانان
فوقوع الوجود لرجحانه دون العدم او بالعكس يكون ترجيحا من
غير مرجح فيرتفعان عن الممكن وهو محال او يترجح رجحان العدم
فلا يمكن وجوده والا لزم غلبة المغلوب حال كونه مغلوبا
وقد فرض انه قد وجد هف او يترجح رجحان الوجود فلا
يمكن عدمه فوجب الوجود وهو المط ولئن كان خلاف المفروض
واستدل ايضا بان الممكن لما لم يوجد الا بعلة وجب ان
يبلغ وجوده بها حتى لو وجد والا فان لم يترجح وجوده على عدمه
بسبب تلك العلة لم يوجد بها ضرورة ولئن ترجح ولم
يبلغ الى حد الوجوب فرضنا وقوعه مع هذا تارة وعدمه
اخرى فاما ان لا يتفاوت رجحانه الحاصل من العلة في
الحالين اصلا لزم الترجح بلا مرجح ولئن تفاوت كان
ذلك لعلة مختصة بحال الوجود منضمة الى العلة الاولى
فيكون وجود الممكن من مجموعهما لا من العلة الاولى وقد فرض
كذلك هف مع انا نقول بعد انضمام العلة الثانية الى العلة

اي وجود المعلول بالعلتين المذكورتين
خلاف المفروض

الاولى

الاولى لئن وجب الممكن فهو المراد ولئن لم يجب فرضنا
وقوعه معهما تارة وعدمه معهما اخرى ويتحقق علة
ثالثة وننقل الكلام اليه حتى يلزم التسلسل المحال
وملزوم المحال محال فوجود الممكن من علته من غير ان يجب
محال وهو المط وقد اعترض عليه المحقق الدواني
في الحاشية القديمة بوجوه الاول ان الممكن ما يجوز
لذاته الوجود والعدم لا ما يجوز له الوجود تارة والعدم
اخرى بل قد يمتنع ذلك كالزمان على راي الفلاسفة
فلا يلزم من استلزام وقوعه تارة وعدمه اخرى المحال
استلزام وجوده عن العلة من غير ان يجب بها المحال
واجيب اولا بانا نفرض وجوده مع العلة تارة وعدمه
معها اخرى في جميع الازمنة ولا يخفى امكان الفرضين
لعدم الانتهاء الى حد الوجوب فيتم البيان ورد بان
الفرضين ليسا متساويين اذ العلة مرجحة للوجود
غير مرجحة للعدم وثانيا بانه اذا ثبت هذا الحكم في
بعض الممكنات التي يجوز وجودها تارة وعدمها
اخرى ثبت في كل معلول اذ البديهة لا تفرق بين ممكن

ومما في هذا الحكم ورده بان دعوى البداهة غير مسموعة
لان تلك المقدمة التي ادعاها المجيب ليست بينة ولا
مبنية الثاني ان هذا الدليل لا يجري في الامور الآنية
والثالث ان اللازم من عدم الانتهاء الى الوجوب ان
يحتاج الطرف الراجح على فرض وقوعه في بعض الاوقات
مرجح وعدا الى مرجح آخر وعلى فرض وقوعه في بعض ذلك
البعض وعدا الى مرجح ثالث وهكذا في من البين انه لا
يجتمع تلك التقادير باسرها في الواقع حتى يلزم اجتماع
المرجحات الغير المتناهية في الواقع اجيب المحوج الى
مرجح ليس فرض وقوعه في بعض اوقات المرجح دون
بعض حتى لو فرض وقوعها في جميعها لم يحتج الى مرجح بل
المحوج الى المرجح الثاني هو وقوعه مع المرجح الاول مع
امكان عدم وقوعه معه وهكذا حكم سائر المرجحات
فاستلزم وقوعه جميعها واعلم انه يمكن الدليل بحيث
لا يرد شيء من الابحاث المذكورة وتقريره انه لو جاز
وجود الممكن بعلة غير موجبة فاذا اخذ الممكن مع هذه
العلة بدون انضمام امر آخر اليه فاما ان يجوز له العدم

هذا البحث ليس مذكورا في الحاشية القديمة بل هو مذكور في كتب اخرى منه تعمه تسعه

مع بقاء علة الوجود بتمامها اولا وعلى الثاني يلزم الوجوب
وقد فرض غير واجب وعلى الاول نفرض وقوع عدمه
ايضا مع وجوده من غير ان يتغير علة الوجود عن حالها فعدمه
اما ان يقع مرجوحا اي مع بقاء رجحان الوجود لزم وقوع
المرجوح حال كونه مرجوحا وهو فطري البطلان واما ان
يقع راجحا على الوجود فيلزم ان لا يبقى علة الوجود بحالها
هف فان قيل ما ذكرتم انما يتم لو كان العلة المفروض
بقاؤها موجبة للرجحان اما لو ترجح نهاية الرجحان فلا
يجوز ان يزول الرجحان عند فرض عدم الممكن فلا يلزم
ترجح المرجوح حال كونه مرجوحا قلنا كلامنا في حال بقاء
علة الوجود بتمامها فهذه العلة مفيدة لرجحان وجود
المعلول والخلاف انما هو في افادة الوجوب بالغير فللمستدل
ان يقول بقاؤه الرجحان وحال بقاء العلة بتمامها اما ان
يجب وجوده بتلك العلة المفيدة للرجحان اولا فان
وجب حصل المط وان لم يجب امكن عدمه مع بقاء
الرجحان بحاله وهذا ظاهر لا خفاء فيه فيلزم وقوع المرجوح
في حال بقاء المرجوحية ويلزم ايضا وقوع عدم الممكن بلا علة

ان كان عدم ... الوجوب ... العدم يكون خلاف المفروض ه
مستعمل ...

لان علة عدم الممكن هي عدم ما هو علة الوجود والمفروض هو
بقاء علة الوجود لان كلام المستدل انما هو في صورة
بقاء علة الوجود بتمامها و اعلم ان بعض اعيان السادة
من الفضلاء تصدى لدفع الاعتراض الاول فاقول
هذا ايراد ما تصدى من احد من القوم لدفعه وحسبوا انه
لا مدفع له وانا ارى انه مدفوع وبيان ذلك يتوقف على
تمهيد مقدمة غفل عنها الاكثرون هي انه قد يوضع
موضوع ويعرض له حال ممكن الثبوت له بما هو موضوع
مع قطع النظر عن الخصوصيات الخارجة عن نفس الموضوع
بما هو موضوع وان لم يكن ممكن الثبوت له بحسب بعض
الخصوصيات الخارجة عن نفس الموضوع بما هو موضوع
ليستدل على مط ولا ريب في ان عدم امكان ثبوته له
باعتبار بعض الخصوصيات الخارجة عن نفس الموضوع المغايرة
لها لا يقدح في امكان ثبوته للموضوع بما هو موضوع
ولعل المراد بالحال الفرضي مثل هذا الحال واذا كان هذا الحال
ممكن الثبوت لنفس مفهوم الموضوع بما هو موضوع لا بد ان
لا يكون فرض ثبوت ذلك الحال لنفس الموضوع من حيث هو

مستلزما

مستلزما للمحال فان الممكن من حيث هو ممكن لا يستلزم المحال
فاذا فرض انه لزم من فرض ذلك الحال ووضع امور اخرى
محال يجب ان لا يكون المحال ناشيا من فرض ثبوته بل
من وضع صحته وحالة اخرى في ذلك الموضوع الذي فرض
ذلك الحال له وذلك ظاهر عند التامل واذا عرفت هذه
المقدمة اقول الموضوع في هذا الاستدلال الممكن
من حيث انه ممكن ولا ريب في ان وقوع الوجود في وقت
والعدم في وقت اخر حال ممكن الثبوت للممكن بما هو
ممكن الا يرى ان بعض الممكنات يوجد في وقت وينعدم
في وقت اخر وعدم امكان ثبوته للممكن باعتبار بعض
الخصوصيات الخارجة عن نفس طبيعة الممكن بما هو
ممكن كالخصوصية الزمانية غير مضر كما عرفت فيتم الاستدلال
ويندفع المنع والنقض جميعا كما لا يخفى على المتدبر فتدبر
تعرف انتهى كلامه وفيه بحث لان ما ذكره حق في نفسه لكنه
لا يندفع في هذا المقام لان غرض المحقق المعترض هو ان
هذا الدليل ليس عاما شاملا لجميع خصوصيات الممكنات
لانه لا يجري في الزمان اذا اخذ من حيث انه ممكن لانه اذا

لا يجري في بعض الخصوصيات كالزمان لا انه ٣٢

الصفات الحقيقية عين ذاته تعالى ... (حاشية)

اخذ الزمان من حيث انه ممكن يخرج عن خصوصية الزمانية فيخرج عن
محل النزاع لان النزاع انما هو في الزمان من حيث الخصوصية
لا مطلقا فلم يندفع النقض وكذا لم يندفع المنع لان
المراد من المنع هو انه لا يعتبر في الممكن الا ان يجوز له الوجود و
العدم باعتبار ذاته لا ما يجوز له العدم تارة والوجود تارة
حتى يجري ذلك في جميع خصوصيات الممكنات قال
المص قدس سره الفصل الثاني في صفاته تعالى اي في اثبات
صفاته تعالى واثبات ان الصفات الحقيقية له تعالى عين ذاته
بمعنى ان نسبة صفاته الكمالية اليه تعالى كنسبة الانسانية
الى الانسان فكما مطابق حمل الانسان ومصادقه
على ذات الانسان هو ذاته فكذلك مطابق حمل الموجود
والعالم وغيرهما من الصفات الكمالية على ذات الواجب
هو ذاته تعالى بذاته لا ان حمل العالم باعتبار امر في ذاته
او امر قائم بذاته وحمل القادر باعتبار امر اخر في ذاته او
امر قائم بذاته وهكذا في سائر الصفات الكمالية بل الواجب
جل شانه على ما قال المعلم الثاني وجود كله وجوب كله قدرة
كله ارادة كله لا ان شيئا منه علم وشيئا اخر قدرة

ليلزم

ليلزم التركيب في ذاته ولا ان شيئا فيه علم وشيئا آخر فيه
قدرة ليلزم التكثير في صفاته الحقيقية انتهى ما قاله والبرهان
على هذا سيجي فان قيل العالم من قام به العلم والقادر
من قام به القدرة وكذا سائر الصفات فاطلاق العالم
عليه لا يصح الا ان يقوم به العلم على ما فسر به اهل العربية
اسم الفاعل مما يدل على امر قام به المشتق منه قلت اذا
قام البرهان على شئ فلا اعتداد بالعرف المخالف للعقل
على ما قال المحقق الدواني الحقائق لا تقتنص من قبيل
الاطلاقات العرفية فقد يطلق في العرف على مغرم من
المعاني لفظ يوهم ما لا تساعده البرهان بل الحكم بخلافه
ونظير ذلك منه ان لفظ العلم انما يطلق في اللغة على
ما يعبر عنه في الفارسية بدانستن ودانش ومرادفاتها
فانها مما يوهم انه من قبيل النسب ثم البحث المحقق والنظر
الحكمي يقتضي ان حقيقته هي الصورة المجردة وربما يكون
جوهرا كما في العلم بالجوهر بل ربما لا يكون قائما بالعالم
بل قائما بذاته كما في علم النفس وسائر المجردات بذواتها
بل انما يكون عين الواجب كعلم الواجب بذاته ومن ان

الاقتناص بالصيد ... الاكتساب ...

هذا انما يكون على تقدير ان يحصل الاشياء بانفسها مع
الذهن لا باشباحها وبناء على هذا يلزم ان
يكون العلم الحصولي لكل شئ مقولة من تلك المقولة
فلا يجوز ان يكون العلم الحصولي بالكم كيفا فيبطل
قولهم في الاشياء يحصل بانفسها في
الذهن ومع هذا يكون العلم الحصولي لكل
مقولة كيفا فليعلم ... منه ...

الفصول الجوهرية يعبّر عنها بالفاظ يتوهم انها اضافات
عارضة لتلك الجواهر كما يعبر عن فصل الانسان بالناطق
والمدرك للكليات وعن فصل الحيوان بالحسّاس
والمتحرك بالارادة والتحقيق انّها ليست من النسب والاضافات
في شيء بل هي جواهر فان جزء الجواهر لا يكون الّا جوهرا
كما تقرر عندهم وايضا اعتبار قيام مبداء الاشتقاق
في صدق المشتق على شيء كلية بمعزل عن التحقيق فان
صدق التامر واللّابن والحداد وامثالها على شيء ليس
باعتبار قيام مبداء الاشتقاق به وهو ظ بل صدق
التامر واللابن باعتبار الانتساب الى اللبن والتمر
وصدق الحداد انما هو بسبب كون الحديد موضوع صناعته
كما صرح به الشيخ وغيره وبما ذكرنا عرفت ان الواجب
جل شانه عالم وقادر وغيرهما من الصفات الكمالية
باعتبار ذاته بذاته ونفي الصّناعات عنه انّما هو نفي
الصّفات الحقيقية ٧ فليس له صفة كمالية زائدة
على ذاته على ما قال امام الموحدين وسيّد المتالهين
مولانا ومولا الثقلين امير المؤمنين صلوات الله وتسليماته

٧ الزائدة لا نفي الصفات مطلقا فالصفات الكمالية حاصلة له تع لكن بطريق العينية صح صح

عليه وعلى

عليه وعلى اولاده الطاهرين اجمعين اوّل الدين معرفته
وكمال معرفته التصديق به وكمال التصديق به توحيده وكمال
توحيده الاخلاص له وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه
لشهادة كل صفة على انه غير الموصوف وشهادة كل موصوف
على انه غير الصفة و اعلم ان صفاته تع قد قسمت ثلثة اقسام
حقيقية واضافية وسلبية اما الحقيقية فكالحيواة والقدرة
واما الاضافية فكالخالقية والرازقية واما السلبية فكونه تع
ليس بجوهر وعرض وجميع تلك الاقسام انما يعقل بالقياس
الى الغير ووجه الضبط ان ذلك الغير الذي يعقل الضبط
بالقياس اليه ان كان غير مباين له تع بان يكون هو
ذاته تع او صفة من صفاته التي يجب ان يكون عين ذاته
فتلك الصفة صفة حقيقية كالحيواة مثلا فانها يعقلها
بالفعل عند اعتبار صحة القدرة والعلم اذ الحي هو الدراك
الفعال والدرك له هو العلم والعقل وان كان اضافة في
نفسه لكن منشاءه القدرة والارادة وان كان ذلك
الغير مباينا له تع فلا يخ اما ان يكون المقايسة الى ذلك الغير
المباين بالايجاب او السلب فان كانت بالايجاب كالخالقية

زيد وراز قيته فهي من الصفات الاضافية وان كانت
بالسلب فهي من الصفات السلبية قال المص قدس سره
وجد العالم بعد عدمه بنفي الايجاب فيقول نقول معنى قول
المص وجد العالم بعد عدمه بنفي الايجاب ان وجود العالم
بعد ان كان معدوما بعدية زمانية دل على هذا قوله بعد
عدمه لدلالته على ان عدمه مقدم على وجوده ولا شك ان
تقدم العدم على الوجود ليس ذاتيا ولا طبيعيا اذ ليس الوجود
توقف على عدمه حتى يكون للعدم تقدم ذاتي على الوجود
او طبيعي وظ انه لا يتصور من اقسام التقدم ههنا سوى
الزمان فيكون العالم حادثا زمانيا واذا كان كذلك لا يكون
الواجب موجبا والا لزم قدم اثره اي العالم لكون الموجد
قديما لانه واجب بالذات وهذا ظ الانطباق بالعبارة
والدليل على وجوده بعد العدم بعدية زمانية اجماع الملّيين
والحديث النبوي صلعم الدال صريحا على وجوده بعد ان كان
معدوما وظ الحديث القدسي قال الله تعالى وتقدس كنت
كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لاعرف
انتهى كلامه وفيه بحث لان ظ كان الله ولم يكن معه شيء انه

هو مير فخر الدين ره منه

كان الله ولم يكن معه شيء ح ٢٢

كان الوا

كان الواجب جل ذكره ولم يكن معه شيء من الاشياء
لان شيء نكرة واقعة في سياق النفي فيكون مفيدا
للعموم وكون الواجب زمانيا قح عند ارباب البصيرة
على ما تقرر في موضعه فمعنى الحديث الشريف انه قد تحقق
الواجب جل شانه في الواقع والخارج ولم يكن شيء من
الاشياء سوى ذات المقدس موجودا او ما سوى الله تعالى
كان معدوما بعدم صريح خالص وليس صرف ساذج
ثم نقول في بطلان زمانه الذي جعل ظرف عدم الاشياء
الذي يكون قديما لان العدم الذي يكون للممكنات قبل
وجودها قديم فيلزم قدم ذلك الزمان البتة ان زمانه
القديم لا يخ اما ان يكون موجودا او موهوما فان كان موجودا
كان ممكنا من الممكنات فيلزم ان يكون داخلا فيما سوى
الله تعالى فيكون وجوده ايض مسبوقا بالعدم بحكم الاجماع
والحديث النبوي والحال انه قد ذكرنا ان الزمان اذا كان
ظرفا للعدم الازلي يجب ان يكون قديما لا حادثا فيلزم
التناقض وايض اذا كان الزمان موجودا كان قابلا للمساواة
واللامساواة فيلزم ان يكون كما والكم عرض فلا بد له

زمانه منقول من قول ص ١٢

ابطال الزمان الموهوم

من محل ومحله لا يكون الا حادثا فيلزم قدم ذلك الحادث وهو
خلاف الاجماع والحديث النبوي وان كان موهوما فلا نجد
الا ان يكون موهوما صرفا اختراعيا كالانياب الاغوال
وح لا يكون عدم العالم قبل وجوده في ظرف يكون هو الزمان
بل يكون عدمه عدما لا بزمان ولا بمكان ولا نعني بالعدم
الصريح الخالص الا هذا وان كان موهوما له منشا الانتزاع
فننقل الكلام اليه فهو اما واجب او ممكن لا جايز ان يكون
واجب الوجود فبقي ان يكون ممكن الوجود فذلك المنتزع منه
يكون ماديا البتة فلا يخ اما ان يكون قديما او حادثا فان
كان قديما يلزم خلاف الاجماع والحديث النبوي وان
كان حادثا فلا يجوز ان يكون عدمه مسبوقا بهذا الزمان
لانه متاخر عنه فلا بد من زمان آخر وهكذا فيلزم التسلسل
فبقي ان يكون مسبوقا بعدم لا يكون ذلك العدم في زمان
ولا مكان كان من قال بان وجود العالم يكون بعد عدمه
بعدية زمانية توهم ان كان في الحديث الشريف للزمان
ولم يتفطن بالمفاسد التي ذكرناها والعجب ان اهل العربية
فهموا وذكروا ان كان وامثاله اذا اطلق على الواجب جل ذكره

لان غيران انما ينبه لا ينتزع من انه ثبت والمتكلم مع بذلك
والقول بان الزمان موهوم قديم منتزع من بقائه
الواجب فلا يلزم قدم شيء موجود سوى ذاته تعالى

ليس المراد

ليس المراد منه الزمان ولم يفهم الذين جعلوا انفسهم منتسبين
الى ارباب العقل وبالجملة شناعة القول بان عدم العالم
قبل وجوده كان في زمان اظهر من ان يخفى على اولي النهى
او العقل
واذا عرفت هذا فنقول معنى كلام المص قدس سره وجود العالم بعد عدمه
ان وجود العالم بعد عدم الصريح والليس الساذج بنفي الايجاب
الذي بمعنى امتناع انفكاك العالم عن وجود الواجب جل شانه
على ما ذهب اليه القائلون بقدم العدم على الوجود يكون
شبيها بالتقدم بالذات بمعنى ان العدم يكون
متحققا مع التقدم بالذات فالعدم يكون ما مع المتقدم
بالذات وبهذا الاعتبار اطلق عليه المتقدم وذكر بعض
الفضلاء الاذكياء في مقام المنع انه يجوز ان يكون
وهو ابو الحسن الكاشي قدس سره
العدم الازلي للعالم له تقدم بالذات على وجوده فيكون
عدم الازلي مما يتوقف عليه وجوده فلا بد ان يكون وجود
العالم حادثا لكن تجويز كون عدم الشيء مما يتوقف عليه
وجوده بعيد لان انتهى الوجود والعدم لامر واحد بينهما
نهاية البعد وغاية التباين فلا ربط بينهما اص قال
بعض الشارحين ومن المحتمل ان يكون مراده قدس سره

وهو جاء محمود بن ابراهيم من العلماء

ان حدوث العالم يوجب ان يكون موجده واجبا لذاته عالما
بذاته وبمعلولاته غير مكره بصدورها عنه فيكون قادرا عليه غير
موجب له اذ لا نعني بكونه غير موجب الا هذا انتهى كلامه وفيه نظر لان
غاية ما لزم من وجود العالم بعد عدمه هو نفي الايجاب بالمعنى
الذي ذكرنا لان الفاعل الموجب بالمعنى المذكور لا يجوز تخلف
معلوله عنه فمحض وجود العالم بعد عدمه لا يثبت الا نفي
الايجاب المذكور واما اثبات ان موجد العالم واجب لذاته
عالم بذاته وبمعلولاته غير مكره بصدورها عنه فلا بد من ضم
مقدمات اخرى كالمقدمات المذكورة في اثبات الواجب
كما مر واثبات العلم واثبات عمومية العلم على ما سيجيء
قال الش ذهب المليون قاطبة الى ان تاثير الواجب
في العالم بالقدرة والاختيار على ما انه يصح الخ اعلم
ان الظاهر من كلام الش هو ان معنى القدرة عند الفلاسفة
غير معنى القدرة عند المليين بناء على انه جعل الفلاسفة
مقابلا للمليين بحسب العبارة وفسر القدرة على ما هو مراد
المتكلمين والمشهور من الحكماء انهم يفسرون القدرة
بكونه ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل ويجعلون مقدم

قال الشارح

الخ

الشرطية الاولى واقعا بل واجبا ومقدم الشرطية الثانية
غير واقع بل ممتنعا فكان من نظر الى التعريفين ظن ان
منشاء الخلاف بين المتكلمين والحكماء هو التفسير ان
المنقولان عنهما للقدرة ولا يجوز للفلاسفة تفسير القدرة
بصحة الفعل والترك والا يتصور النزاع بينهما في قدم العالم
وحدوثه وهو وهم بعض الظن لان مدار الخلاف ليس
تفسير القدرة بالتفسيرين لانه يتصور النزاع بينهما في
قدم العالم وحدوثه بعد اتفاقهما على تفسير واحد كما
نقل المحقق الدواني ان بعض الحكماء فسر القدرة بصحة
الفعل والترك ومع ذلك يكون قائلا بقدم العالم بيان
ذلك ان المحققين من المتكلمين كالمص قدس سره وغيره
والحكماء يقولون بان الشيء ما لم يجب عن علته لم يوجد
فالايجاب الخاص واقع بالاتفاق فالواجب تعالى
اذا اراد شيئا يجب وجوده ذلك مع ملاحظة الارادة
ومع تلك الملاحظة يمتنع الترك فصحة الفعل والترك
انما تعقل بالنظر الى ذات الفاعل فقط لا بالنظر الى
ذات الفاعل مع الارادة لانه ح يمتنع الترك اذا عرفت

مشار ء بر

مشار المحقق بر انكيخت من المشهور

بذا فنقول لان الحكما ايض يقولون بصحة الفعل والترك بالنظر
للذات الفاعل فقط لا بالنظر للذات الفاعل مع الارادة
فلا حاجة لما قيل من ان المراد بصحة الفعل والترك الامكان
الوقوعي لا الذاتي فقط كما هو عند الفلاسفة لانه ان علته الوقوع
اريد ان الفعل والترك ممكن بالامكان الوقوعي بالنظر
للذات الفاعل فقط بدون اعتبار الارادة فهو حق
عند الفلاسفة ايض وان اريد ان الفعل والترك ممكن
بالامكان الوقوعي بالنظر للذات الفاعل مع الارادة
فهو باطل عند المعتزلة والفلاسفة جميعا غاية ما في الباب
ان عدم ارادة وجود العالم ممتنع عند بعض الفلاسفة
وجائز عند المليين فليس بينهما الا في قدم العالم
وحدوثه على ما قال المحشي العلامة فالنزاع بين الحكماء
والمعتزلة ليس الا في قدم العالم وحدوثه مع اتفاقهما
في ان ايجاد العالم وعدم الايجاد ممكن بالنسبة الى الذات
بدون اعتبار الارادة وواجب مع اعتبار الارادة
التي هي عين الذات فان قيل اذا كان الفعل والترك
صحيحا بالنظر للذات الفاعل عند الحكماء فلا يجوز لهم جعل

مقدم

مقدم الشرطية الاولى واجبا ومقدم الشرطية الثانية
ممتنعا لانه ان كان المراد بالصحة الامكان الذاتي لا شك
في تحققه في المقدمتين فان العالم ممكن فلا ينفك عنه
صحة وجوده وعدمه وان اريد به سلب الامتناع الذاتي
والغيري معا فلا شك في انتفائه فان العالم موجود
فيكون واجبا بالغير فلا يصح سلب الامتناع المطلق عن
عدمه فلا يظهر وجه الخلاف في وجوب مقدم الشرطية
الاولى وامتناع مقدم الشرطية الثانية قلنا ان عدم
العالم ممكن بالنظر للذاته لامتناع زوال الامكان
الذاتي عنه والا يلزم الانقلاب لكن عدم مشيته تعالى له
ممتنع بالذات عند القائلين بالقدم ولا منافات
بين الامكان الذاتي والامتناع بالنظر الى الغير الذي
هو عدم مشيته فعدم المشية غير واقع بل ممتنع
عندهم فعدم العالم غير واقع لعلته فامتناع عدم العالم
انما هو بهذا الاعتبار لا مطلقا فكما ان وجود العالم
ممكن بالنظر للذاته وواجب بالنظر المشية كذلك عدم العالم
ممكن بالنظر للذاته لكن بالنظر الى عدم المشية ممتنع لان

لا الامتناع بالغير ايضا صح ١٢

عدمه مستند الى وقوع عدم المشية ووقوعه ممتنع عندهم
فيصح بهذا الاعتبار ان عدم العالم ممتنع وايضا المقدمتين
هما المشية وعدم المشية لا وجود العالم وعدمه واعلم ان
المص قدس سره قال في بعض تصانيفه لا شك ان الحيوان قد
تصدر عنه افعال لا شعور له بها فضلا عن القدرة عليها و الارادة
لها وذلك كالنمو وهضم الغذاء وقد يصدر عنه من غير قصده اليها
فربما يصح صدور فعل عنه ولا قصده وربما يقصد امرا لا يصح
صدوره فصحة الصدور واللاصدور هو المسمى بالقدرة وهي
لا يكفي في الصدور الا ان يترجح احد الجانبين على الاخر والترجح
انما يكون بالقصد الذي يسمى بالارادة والداعي فان قلت حكم
بانحصار مرجح احد طرفي المقدور على الاخر في القصد ولم لا يجوز
ان يترجح بشيء اخر قلت لان كون الترجيح بالقصد معتبر في القدرة
لئلا ينتقض بالرعشة فانه ولئن صح صدورها ولا صدورها
ليس بالقصد فالقدرة صحة صدور الفعل ولا صدوره عن
اي الارادة فان الارادة شانها الترجيح
الشاعر بصدوره عنه اذا كانت مرجحة بالقصد **قوله** والغرض
ان معنى صحة ههنا ليس الامكان بالنظر الى ذات الفاعل من
حيث هو فاعل هكذا في جميع النسخ التي وصلت الينا والظ

٧
عن المرتعش وهو شاعر بها لكنه ليس قادرا
عليها لان ترجيح صدورها ...

قوله والغرض ان معنى الصحة ههنا ... بيان مذهب المليين ... بالنظر الى الذات
... بالامكان بالنظر الى الذات ... لفظ الا بعد ليس ...
وهذا على النسخة الصحيحة ... لا معنى للفظ الا ههنا ...
ههنا اشارة الى تحقيق المقام ... في قوة الاعتراض
في بيان مذهب المليين ... الكلام في هذا المقام ...
على الش ... بالنظر الى الذات ... لبيان مذهب المليين ...

ان يق ليس الا الامكان بالنظر الى ذات الفاعل من حيث هو
فاعل كما يرشد اليه **قوله** فالنزاع بين الحكماء والمعتزلة ليس الا
في قدم العالم وحدوثه لان هذا الحصر انما يصح على تقدير عدم
النزاع بينهما في تفسير القدرة بصحة الفعل والترك لو كان
مختصا بالمليين يلزم ان لا يكون النزاع بينهما منحصرا في
القدم والحدوث لانه يلزم وجه نزاع اخر وهو تفسير القدرة
بصحة الفعل والترك وقوله وارادوا منها امكان الصدور
واللاصدور بالنسبة الى الفاعل من حيث هو فاعل وقوله
مع اتفاقهما في ان ايجاد العالم الخ وكان كلمة الا سقطت من القلم
قوله فالنزاع بين الحكماء والمعتزلة ليس في قدم العالم
وحدوثه فقيل اقول ولان النزاع بين الحكماء والمعتزلة
لا ينحصر في قدم العالم بل في ايجاب الواجب تعالى وما فسر الش
الاختيار به صحيح والمعتزلة قائلون به كما اشار اليه الش بقوله
ذهب المليون قاطبة الخ والحكماء ينكرون ذلك والايجاب هو
نفي الاختيار بالمعنى المذكور فالنزاع واقع بين الحكماء والمليين
ومنهم المعتزلة نعم لما كانت الصفات عين الذات لم يبق
لهذا النزاع بين الحكماء والمعتزلة وجه وهذا اشكال ...

لاحله انشاء الله تعالى والتفسير الذي ذكره الشارح وافق بالمقصود
كما لا يخفى وثانيا ان التفسير ليس على ما ينبغي بل المناسب ان
يفسر الايجاب بامتناع انفكاك ايجاد العالم عن الذات
ازلا وثالثا ان في التطويل اشارة الى نقد دليل اورده
الحكماء لاثبات قدم العالم حيث قالوا ان العالم قديم
اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط فيلزم التسلسل في الشروط
ولما اورد عليهم النقض بالحوادث اليومية المتسلسلة
من جانب المبدا تشبثوا بعدم الاجتماع وانه لا استحالة
فيه بخلاف الشروط المجتمعة فاشار الشارح الى توجه النقض
عليهم بقوله ويلزم التسلسل في الشروط متعاقبة او مجتمعة
وكلامهم مع ايماء الى ان التشبث في جواب النقض بعدم
اجتماع غير مجد فالتطويل ليس لاحتياج المقام
اليه بل لبيان طريق اخر في توضيح عبارة المصنف كانه يدعي
كون الوجه الوجيه الذي ذكره هذا القايل جليا ظاهرا فاعرض
عنه لظهوره وتعرض لما فيه خفاء مع الاشارة الى الفائدة
المذكورة انتهى كلامه وفيه بحث اما اولا فلان قوله بل
في ايجاب الواجب الخ منظور فيه لان الايجاب بالمعنى

قوله فالمناسب نفي هذا الكتاب ... ١٢

في هذا المطلب ... مولانا شمس الدين محمد الخفري قدس سره العزيز ١٢ ح

ان يحب

الذي

الذي ثبت للطبائع منفي عن الواجب عند الحكماء والمتكلمين
والايجاب الخاص ثابت للواجب جل شانه عند الحكماء
والمعتزلة اتفاقا فلا نزاع بينهما في الايجاب فالنزاع
لا يكون الا في ان المشية هل هي لازمة لذات
الواجب جل شانه حتى يلزم قدم العالم ام لا حتى يلزم
الحدوث فالنزاع لا يكون الا في القدم والحدوث
قال المص قدس سره في شرح الاشارات ما محصله
ان الفلاسفة لم يذهبوا الى ان القديم يمتنع ان يكون
فعلا لفاعل مختار ولا الى ان المبداء الاول ليس
بقادر مختار بل الى ان قدرته واختياره لا يوجبان
كثرة في ذاته وان فاعليته ليس كفاعلية المجبورين
من الطبائع الجسمانية وانه تمام في الفاعلية وان
العالي ازلي مستند اليه وهذا صريح في ان الفلاسفة
لا نزاع لهم مع المتكلمين في ثبوت القدرة والاختيار
للواجب جل شانه واما ثانيا فلان قوله وثانيا ان
التفسير ليس على ما ينبغي الى ان اراد انه ذلك التفسير
فيه فساد بحسب المعنى فليس الامر كذلك وان اراد ان

المجبورين ١٢

هذا التفسير ليس موافقا للتفسير المشهور فهو مسلم لكن
لا يجب موافقة المشهور وبالجملة اذا كان المقصود واضحا
فلا حسن لمثل تلك المناقشة واما ثانيا فلان قوله ثالثا
لكن في التطويل اشارة الى انه دليل لا يكون مدافعا لما
ذكره المحشي من ان تفسير الايجاب المذكور لا يحتاج الى
التطويل الذي ذكره الشارح في الاستدلال لانه يمكن
اثبات ذلك المطلب بحذف اكثر المقدمات ولم يدع
المحشي انه لا يكون في التطويل فائدة اصلا فالمولى سلم
لكن الشارح عدل عن الدليل المناسب لاصل المطلب وعدل
الى دليل آخر بوجه ذكره المولى لان المولى قال فالتطويل
ليس لاحتياج المقام اليه فهذا صريح في تسليم ما اورده
المحشي على الشارح فما ذكره المولى لا يدفع ما ذكره المحشي بل
تصويب لما ذكره المحشي فكيف يكون بحثا ثالثا عليه فان
قيل لم قال المحشي فالنزاع بين الحكماء والمعتزلة ولم يقل
بين الحكماء والمتكلمين كما يقتضيه المقام قلت الاشاعرة
من المتكلمين لا يقولون بالايجاب الخاص فلو قال بين الحكماء
والمتكلمين يلزم ان لا يصح قوله واجب مع اعتبار الارادة

قوله ولو

قوله لقائل ان يعارض المص قيل واقول فيه بحث الاول ان
المعارضة مندفعة اذ للمص ان يقول على تقدير عدم كون
تاثيره تعالى في العالم بالايجاب بل بالاختيار لزوم الترجيح
بلا مرجح مم لجواز وجود المرجح وهو علم الفاعل بالمصلحة في
ترجيح ايجاد العالم في وقت فتوقف الايجاد على هذا التقدير
على شرط مم كما ذكره في تحقيق مذهب المص ومثل هذا المنع
لا يتوجه على اصل الدليل اذ محصله ان تاثير الواجب تعالى في
ايجاد العالم ان كان بالايجاب الذي زعمه الحكماء وكان
العالم حادثا لتوقف التاثير على شرط بلا شبهة كما هو تحقيق
المص والحكماء ايض والحاصل ان منع التوقف على الشرط
على تقدير كون الفاعل مختارا له وجه صحيح واما على تقدير كون
الفاعل موجبا والاثر حادثا فلا وجه له عند المص والحكماء
وذلك ظ جدا الثاني ان قوله بل له ان يقول ان العالم قديم
اذ لو كان حادثا لتوقف مم والمستند ما عرفت ومنه
ظهر ان المص لا يمنع القول بان الشيء لو كان حادثا لتوقف على
شرط على اطلاقه بل انما يمنعه على تقدير كون الفاعل
مختارا لا موجبا الثالث ان اجراء الدليل المذكور من جانب

الاشعرى غير تام اذ هم يجوزون تخلف المعلول عن العلة التامة
واستحالته ماخوذة فى الدليل فلا يصح الاجراء من جانبهم ولو
قيل ان غرضه انه يمكن الاجراء من جانب الاشعرى الزاما للحكما
نقول اجراؤه من جانب المص الزاما لهم ظ جدا مع ان المقام
وبيان حاصل الكلام من جانبهم حيث اسقط التخلف بابى
عن الالزام ثم لا يخفى منافاة ماذكره فى ذيله الحاصل لما ادعاه
اولا من ان هذا الاستدلال المذكور فى الشرح انما يناسب
تابع الاشعرى انتهى كلاما بالفاظه وفيه بحث لان المحشى اشار
الى دفع البحثين الاولين بل الثالث ايضا بقوله ولا لازما
لغرض الايجاب المذكور بعد ان كون الحادث متوقفا على
شرط حادث لا يكون لازما لغرض الايجاب المذكور على
ما نقل صدر المدققين وغيره من ان التوقف على الشرط
الحادث والتزام التس فى الشروط لا يقول به الا شرذمة
من القائلين بالقدم قال صدر المدققين فى رسالة اثبات
الواجب واما نسبة التزام هذا التس الى الحكماء فافتراء و
قال غياث المدققين فى شرح اى قدماء الحكماء المحققين
فانهم انكروا ذلك كما لا يخفى على من تصفح الصحف المعدودة

منهم وانما التزمه قوم من المتفلسفين المتاخرين من لا اعتماد
على كلامه والمنكرون للتس فى الشروط الحادثة بينوا
كيفية حدوث الحوادث اليومية بوجه اخر وهو انهم
اثبتوا حركة سرمدية وهى امر واحد متصل وله اجزاء
فرضية فكل فرد من الحوادث مستند الى بعض معين
من تلك الحركة الواحدة وتفصيل ذلك مذكور فى مقامه
فظهر ان التوقف على الشرط الحادث لا يكون لازما
لغرض الايجاب المذكور ومبنى المعارضة المذكورة
انما هو كون التوقف على الشرط المذكور لازما لغرض
الايجاب المذكور وبالجملة اذا لم يكن لتخصيص حقيقة
التوقف على الشرط الحادث وجه فيكون التوقف على
الشرط الحادث اما ان يكون حقا على الاطلاق فيتوجه المعارضة
من غير اندفاع واما ان يكون باطلا على الاطلاق فلا يصح
الاستعمال الامر الباطل فى الدليل المذكور فاندفع
بما ذكرنا الثلثة الاول من الابحاث كما لا يخفى وقوله مع
ان المقام وبيان حاصل الكلام من جانبهم حيث اسقط
التخلف بابى عن الالزام منظور فيه لان ماذكره المحشى بقوله

فحاصل كلامهم ح هو حاصل ما نقل بقوله قالوا ان كان
تاثيره تعالى ح وليس فيه اجراء الدليل باسقاط التخلف
صحة متصور كونه الزاميا او غير الزامي نعم قبل قوله
والحاصل حيث قرر المعارضة اسقط التخلف
للاشارة الى ان العمدة في المعارضة هي استعمال
المقدمة المذكورة في الدليل وهي التوقف على الشرط
لا التخلف وقوله ثم لا يخفى منافاة ما ذكرناه في ذيل الحاصل
لما ادعاه اولا من ان هذا الاستدلال المذكور في الشرح
انما يناسب تابعي الاشعري منظور فيه لان كان المراد بوجه
المنافاة ان المحشي لما اسقط التخلف الماخوذ في الدليل
المذكور في الشرح واجرى باقي المقدمات عن جانب الاشعري
فيلزم ان لا يكون الدليل المذكور في الشرح مناسبا للاشعري
لان مع التغيير يصير دليلا آخر قلت هذا مدفوع عن المحشي لان المحشي
نقل الدليل الذي ذكره الاشعري باستعمالهم المقدمة الماخوذة
في الدليل المذكور في الشرح وهي التوقف على الشرط ويشهد
بذلك قوله فقالوا انه كان تاثيره تعالى لا انه المحشي اجرى
الدليل من جانبهم واسقط التخلف وايضا نقول على التقدير

لا يقال ان قوله فحاصل كلامهم ان تاثيره تعالى ليس بالايجاب بل بالاختيار بدون الوجوب واللزوم بان يكون فاعل المختار ولا لزم قدم المرجح نفسه اراده الفاعل المختار وهذا اجراء العالم والشرط والحوادث صريح ولنا هذا اجراء الدليل لان قوله والا لزم قدم العالم او الشرط والحوادث من قبيل بيان التخلف لانا نقول ليس هذا اجراء الدليل بل بيان لحاصل ما نقل بقوله فقالوا ان كان تاثيره تعالى الخ ولذلك قال فحاصل كلامهم الخ بانتفاء التخلف عنه كما لا يخفى على من له ادنى فطانة ١٢ منه

اجرائه

اجرائه عن جانبهم واسقاطه التخلف لا يلزم المنافاة
اصلا لان فائدة الاسقاط هي التنبيه على ان مدار
المناسبة وعدمها هو استعمال المقدمة المذكورة
في الدليل وهي التوقف على الشرط في اثبات المط و
ان كان المراد بوجه المنافات امرا اخر فلتبيين حتى ننظر
في صحته وفساده ويمكن ان يق ان مراده بوجه المنافات
هو ان الدليل الذي نقله المحشي بقوله فقالوا انه كان
تاثره تعالى ح يفهم منه ان الاشعرية ايضا لا يقولون
باللزوم بين كون الشيء حادثا وبين كونه متوقفا على
الشرط فالتوقف على الشرط لا يكون حقا عندهم
ايضا كالمص وغيره فلا يصح لهم استعمال ملك
المقدمة في اثبات مطلوبهم فالدليل المذكور في
الشرح لا يناسب لهم ايضا والحال ان المحشي قد حكم
بان الدليل المذكور في الشرح انما يناسب لتابع
الاشعري وفيه شيء لان الدليل الذي نقله المحشي من جانب
الاشعري يرجع حاصله الى نفي التخلف كان يق لا يتوقف
تاثيره تعالى في الحادث على امر غير ارادة الواجب جل شانه

ويشهد بذلك قوله تعالى يصح استعمال الاشعرية له في ذلك لان الضمير المجرور راجع الى التوقف على الشرط الحادث وحاصله ان التوقف على الشرط الحادث يكون مذكورا في الدليل المذكور يصح استعمال الاشعرية دون غيرها فظهر ان مدار البحث انما هو تلك المقدمة ١٢ منه

والا يلزم القدم او التسـ بيانه ان ذلك الامر الذى
يكون غير ارادة الواجب جل شانه لا يخ اما ان يكون
قديما او حادثا فان كان قديما يلزم قدم الحادث
وان كان حادثا فتاثيره تعـ فيه ايضـ موقوف على امر
اخرى سوى ارادته تعـ وهكذا فيلزم التسـ وكلاهما
بطـ فثبت المطـ وبهذا الوجه يصح لهم استعمال
التوقف على الشرط فى اثبات مطلوبهم فيكون
اخذ تلك المقدمة مناسبا لهم وهذا هو غرض
المحشى **قوله** فالحق فى الاستدلال ما مر سابقا وهو
قوله بل الحق ان يق فى اثباته ان تاثيره تعـ فى وجود
العالم ليس بالايجاب بالمعنى المذكور والا لزم قدمه
ضرورة **قوله** افترقوا ثلث فرق فى هذا المقام يذكر
الداعى واعلم ان فى الداعى ستة مذاهب احدها
نفى الداعى مطلقا عن الارادة وهو مذهب الاشعرى
لان المرجح عندهم هو نفس الارادة بناء على انهم
جوزوا الترجيح بلا مرجح وثانيها ان الداعى نفس ذات
الواجب جل شانه وهو مذهب الحكيم وثالثها ان

في الداعي مذاهب ستة

القائلون بالاولوية او بالوجوب بنفى الاختيار ...

اول الايجاد وهو قسمان اما بالاولوية او الوجوب فقد
حصل اربعة مذاهب وخامسها مصلحة يعود الى
العالم وسادسها العلم بالمصلحة وهو مذهب المصـ وغيره
قوله اى قدم الفعل المطلق انما قال هذا لان القائلين
بالايجاب وهم القائلون بقدم العالم لم يقولوا
بالقدم العالم لجميع اجزائه واشخاصه فلا يكون
الواجب جل شانه عندهم موجبا بالنظر الى جميع
اجزاء العالم بل يكون الايجاب بالنظر الى بعض
اجزائه كيف لا وهم ايضـ قائلون بالحوادث
اليومية فاللازم من الايجاب هو قدم الفعل
المطلق المحقق فى ضمن الممكنات القديمة عندهم
نعم لو قالوا بالايجاب بالقياس الى جميع اجزاء
العالم لم يكن لتخصيص المحشى لدفع ما يتوهم انه لم لا
يجوز ان يكون الايجاب بالنسبة الى بعض اجزاء
العالم دون بعض كما هو مذهب القائلين بالقدم
وبالجملة قدم الفعل المطلق الذى هو فى العالم لازم
البتة سواء كان الايجاب بالنسبة الى جميع اجزاء

[illegible]

العالم او بعضها بخلاف قدم جميع اجزاء العالم فانه لا يلزم مطلقا وعلى جميع التقادير اذا عرفت هذا عرفت وجه اندفاع ما قيل من انه لا وجه للتخصيص بل الظ لزوم قدم كل فرد شخص من الجواهر والاعراض وبالجملة قدم كل ممكن سوى الافعال الصادرة عن العباد بالاختيار باتفاق اهل الاسلام وقدم الكل على مذهب الاشاعرة القائلين بان لا فاعل في الوجود الا الله لجريان الدليل بلا شبهة وهذا اشنع واقبح كما لا يخفى انتهى ما قيل بالالفاظ ووجه الاندفاع ظ مما ذكرنا قوله على ما مر الاشارة اليه في قوله بل الحق ان لا يتوقف في اثباته ان تاثيره تع في وجود العالم ليس ايجابا بالمعنى المذكور والا لزم قدمه قوله ممنوع الخ خبر لقوله كون لزومه وقوله محالية هذا الحدوث سند للمنع وقوله وامكان استلزام المح عطف على قوله محالية هذا الحدوث وقوله مستلزم لتقدم الشئ على نفسه خبر لقوله ذلك التوقف هذا بيان نظم العبارة وارتباطها وبيان المقصود هو ان في قول المستدل اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث

بحثا من وجهين احدهما ان التوقف على الشرط الحادث غير مسلم عند المص واكثر المتكلمين ولا يكون لازما لغرض الايجاب المذكور على ما مر واسند ذلك المنع بان التوقف على الشرط الحادث يجوز ان يكون محالا لجواز ان يكون حدوث الفعل المطلق محالا على تقدير كون تاثيره تع فيه بالايجاب بالمعنى المذكور ويكون ذلك المح مستلزما لمح آخر وهو التوقف على الشرط الحادث فلا يكون التوقف على الشرط الحادث امرا ممكنا حتى يجوز استعماله في الدليل لان استعمال المح في الدليل يضر المستدل لانه يتجه للخصم ان يقول ان المح لزم من اخذ الامر المح في الدليل فان قيل هذا البحث وهو قوله لجواز ان يكون حدوث الفعل المطلق محالا لا يضر المستدل لان غرض المستدل هو اثبات ان حدوث الفعل المطلق من العالم على فرض الايجاب بالمعنى المذكور مح فتسليم ان حدوث العالم على تقدير الايجاب بالمعنى المذكور مح بعينه تسليم مدعى المستدل فلا يضره فيكون هذا البحث خارجا عن

بعض الناظرين في كلام المحشي المحقق نقول ان مغرض قوله لجواز استلزام المح المح الاول هو الحدوث على التقدير الايجاب بمعنى امتناع انفكاك الاثر عن المؤثر والمح الثاني هو عدم التوقف على الشرط الحادث وفيه نظر لان لا نسلم ان التوقف وعدم التوقف معنيان متناقضان وح فلا يخ من ان يكونا محالا او ممكنين او يكون احدهما ممكنا والآخر محالا والاول غير معقول لانه لا بد من وقوع احد النقيضين في الخارج وكذا الثاني لان التوقف على الشرط الحادث مح بناء على انه يستلزم تقدم الشئ على نفسه فتعين ان يكون المح هو التوقف على الشرط الحادث لا على عدم التوقف عليه والقم عدم التوقف على الامر الحادث عند القائلين بحدوث العالم وعدم الحادث حق عند المحشي المحقق انتهى فكيف يجوز له القول بان يكون عدم التوقف المذكور محالا غير واقع والقم واقع فرح بان التوقف على الشرط الحادث لا يكون لازما لفرض الايجاب المذكور منه

قانون المناظرة قلنا يمكن ان يقال في توجيهه انه محض تسليم
المانع مدعى المستدل لا تثبيت مطلوبه بل لا بد
من برهان والبرهان المذكور مدخول بناء على الاحتمال
المذكور وايضا هذا دخل في السند الاخص وثانيهما
ان التوقف المذكور مستلزم لتقدم الشيء على نفسه
بيان ذلك انه تاثيره تعالى اذا كان في العالم بالايجاب
يلزم قدم الفعل المطلق والا يلزم حدوث الفعل
المطلق اذ لا واسطة بينهما فاذا كان تاثيره تعالى في
العالم بالايجاب ويكون الفعل المطلق حادثا ويكون
تاثيره تعالى في الفعل المطلق الحادث موقوفا على شرط
حادث يلزم تقدم الشيء على نفسه لان الشرط الحادث
الذي يكون موقوفا عليه الفعل المطلق يكون فردا
من ذلك الفعل المطلق فيكون الفعل المطلق متحققا
فيه لان الفرد لا ينفك عن الطبيعة فيلزم تحقق الطبيعة
قبل تحقق الطبيعة فيلزم تقدم الشيء على نفسه وهو ظ
فاذا كان الفعل المطلق حادثا فلا معنى لكون تاثيره تعالى
فيه متوقفا على شرط حادث فان قيل هذا لا يضر المستدل

وهو احد السندين والسند الاخر باق بحاله

لان غرضه اثبات المقدمة فهذا الذي ذكرتم مقدمة اخرى
فيكون المقدمة اشد قلنا غرض المحشي ان المقدمة
الماخوذة في الدليل وهي التوقف على الشرط الحادث
غير مسلم عند الخصم بل باطل عنده بالوجه الذي ذكرنا فكيف
يجوز للمستدل استعمال تلك المقدمة الباطلة
في دليله وبالجملة اثبات مقدمة اخرى انما يفيد المستدل
على تقدير كون مقدمات دليله صادقة ولم يكن امرا
محالا لكن اذا كانت مقدمة من مقدمات دليله
محالا ويكون ذلك المح مستلزما لمح آخر فللمانع ان
يقول ان ذلك المح ناشيء من المحل الذي اخذ في الدليل
وهو التوقف على الشرط الحادث فيكون الدليل
مقدوحا وهذا هو غرض المحشي وبما حررنا واوضحنا
مراده اندفع ما قيل ولا يخفى ما فيه اذ عرفت ان المقصد
انه لو كان فرد من العالم حادثا التوقف على امر حادث
وهذا مما لا شبهة فيه وعلى تقدير كون المراد حدوث
الفعل المطلق لزوم التوقف على الشرط مما لا يقبل
المنع ايضا وغاية ما لزم من استلزام المح ههنا كون

فردمن العالم متقدما على آخر لا تقدم الشئ على نفسه مع
ان هذا الكلام خروج عن قانون المناظرة فافهم انتهى
ما قيل بالفاظه ووجه الاندفاع بعد الوقوف على ما
ذكرنا مر ادظ وقوله مع ان هذا الكلام خروج الخ اشارة
الى البحث الذي ذكرنا بقولنا فان قيل هذا البحث الخ وقد
عرفت توجيهه ايضا **قوله** لا حاجة الى هذا التقييد الخ
اعلم ان الموجب بصيغة المفعول لا يكون الا تاما ولا
يطلق هذا الا على الطبايع كالنار والماء بالنسبة
الى مقتضى طبيعهما والفاعل الموجب بهذا المعنى يكون
مقابلا للفاعل المختار والموجب بصيغة الفاعل هو
ما يفيض الوجوب الى الغير اى الى اثره والموجب بهذا
المعنى قد يكون تاما وقد لا يكون تاما مثلا اذا كان
الفاعل المختار مستجمعا للشرائط يكون موجبا تاما
واذا لم يكن مستجمعا للشرائط فانه لم يكن موجبا
تاما فالموجب الواقع في كلام الشارح يكون بصيغة
الفاعل وقوله التام قيد احترازي وكان المحشي قرأه
بصيغة المفعول والموجب بصيغة المفعول لا يكون الا

الفاعل الموجب بصيغة المفعول له

يكون معناه ما اثبت له الايجاب
فالفاعل الموجب بصيغة المفعول

لكن قول الشارح احدهما معتبر عند الحكماء والآخر
معتبر عند المتكلمين مائل الى غير ذلك منه

تاما ولهذا

تاما ولهذا اعترض على الشارح بان قيد التام مستدرك
والحق ان هذا الاعتراض لا دقة له لانا لو سلمنا ان
الموجب بصيغة الفاعل لا يكون الا تاما ومع ذلك
ذكر الموجب مع التام لا يلزم منه فساد لان كثيرا
ما يذكر في العبارة شئ معتبر في شئ مع ذكر ذلك الشئ
قوله لان الموجب التام المشترك بين الموجبين
هذا لا ينافي كونه للتوضيح لان غرض المجيب هو ان هذا
القيد ليس احترازيا بل يكون بيانيا وكونه مشتركا
بين الموجبين لا ينافي كونه بيانيا لان الحاصل يرجع
الى ان الموجب التام متحقق في موجبين ومشترك بينهما
وكان المحشي جعل معنى التوضيح التعيين في عدم الاشتراك
ولهذا اجاب بانه لا توضيح فيه لانه مشترك وليس كذلك
بل المراد من التوضيح هو ان هذا القيد ليس احترازيا بل
يكون بيانيا **قوله** وايضا التخلف عن الموجب التام هذا
اشارة الى بحث آخر وهو انه يجوز ان يكون التخلف عن
الموجب التام امرا محالا مستلزما لمحال آخر وهو اجتماع
المتنافيين الذين هما الموجب بالمعنى المذكور وحدوث

اثره فيلزم اخذ الحد في الدليل على ما عرفت سابقا فلا نطول بذكره
ثانيا **قوله** وايضا ذلك التخلف لازم لحدوث الخ هذا اشارة
الى بحث آخر وحاصله انه اذا كان الفاعل موجبا تاما واثره حادثا
يلزم التخلف البتة سواء كان موقوفا على شرط حادث ام لا
لان ذلك الاثر اذا كان حادثا يجب ان يكون في الازل والموجب
التام يكون في الازل فيلزم التخلف سواء كان موقوفا على شرط
حادث ام لا فاعتبار التوقف على الشرط الحادث يكون مستدركا
واعلم ان هذا البحث وهو قوله وايضا ذلك التخلف لازم لحدوث
مطلق اثر الموجب مدافع للبحث الآتي وهو قوله اقول على
هذا التقدير يلزم قدم الفعل المطلق ويمكن ان يوجه ان كل واحد
من البحثين يكون مع قطع النظر عن الاخر ومثل هذا التوجيه
ذكره السيد الشريف في حاشية شرح حكمة العين في مثل
هذا المقام وبالجملة ان هذه الابحاث شايعة في مقام المنع
والجدل **قوله** اقول على هذا التقدير يلزم قدم الفعل المطلق
الى غير يلزم من فرض حدوث الفعل المطلق قدمه لان
الشروط اذا كانت متعاقبة غير متناهية يكون طبيعة الفعل
المطلق محفوظة بتعاقب تلك الشروط الغير المتناهية لان تلك

الشروط

وهذا وقع في مبحث اثبات بداهة الوجود حيث نقض ودفع وهذا
الاستلزام مع قطع النظر عن المنع الاتي
منه [illegible]

الشروط من افراد طبيعة الفعل المطلق فيكون طبيعة الفعل
المطلق قديمة وافرادها حادثة وهذا ليس موافقا للتحقيق
فان اشتهيت ان تتفوه بالقول السائغ فاستمع
لما يتلى عليك من الفحص البالغ اعلم ان القدم والازلية
قسمان احدهما القدم الزماني والازلية الزمانية وثانيهما
الازلية الغير الزمانية والقدم الغير الزماني فالشيء الذي يكون
ازليا زمانيا انما يكون باعتبار ان ليس جزء من اجزاء
الزمان في جانب الماضي الا ويكون ذلك الشيء موجودا
فيه والحادث الزماني في مقابلته والشيء الذي يكون قديما
غير زماني انما يكون باعتبار ان لا يكون وجوده مسبوقا
بالعدم في الخارج اصلا والحادث في مقابلته فظهر من
هذا ان للحدوث ايضا معنيين اذا عرفت هذا فنقول
يجوز ان يكون الطبيعة قديمة بالزمان وافرادها حادثة
ولا يجوز ان يكون الطبيعة قديمة غير القدم الزماني وهو
القدم الواقعي مع كون جميع افرادها حادثة حدوثا
واقعيا اما الاول فلان الزمان لما كان قابلا للقسمة
لا الى نهاية فيجوز ان يكون في جزء من اجزائه فرد من طبيعة

القدم والازلية قسمان

ويكون في جزء آخر فرد آخر من تلك الطبيعة وهكذا
ولا يكون فرد منها في جزئين من الزمان بل كل فرد في
جزء منه فقط فيصدق ان الطبيعة موجودة في
جميع اجزاء الزمان دون فرد منها فيكون افراده ما
حادثا بالزمان وهي قديمة بالزمان وهذا مثل ما يبقى الى
الولد كان شهرا او شهرين والحال ان فردا منه لا
يكون شهرا او شهرين فليفرض بدل الشهر والشهرين
السنة والسنتين وليفرض بدل السنة والسنتين
كل الزمان فانه لا يتفاوت الحكم في ذلك وبالجملة كلما
فرضنا اطول لم يختلف الحكم وهو ظ على من انصف من
نفسه واما الثاني فلان القديم الواقعي هو ما لا يكون
وجوده مسبوقا بالعدم في الخارج اصلا والحادث
الواقعي ما يكون وجوده مسبوقا بالعدم في الخارج
واذا كان جميع افراد طبيعة واحدة مسبوقا
بالعدم في الخارج يلزم ان يكون تلك الطبيعة
ايضا مسبوقا بالعدم والا يلزم تحقق الطبيعة
مجردة عن الفرد وهو بط لان الطبيعة مجردة عن الفرد

في الخارج

في الخارج والواقع لا وجود لها على ما تقرر في موضعه
ولما فرض ان تلك الشروط الغير المتناهية حادثة
حدوثا واقعيا يلزم ان يكون الطبيعة المتحققة في
ضمن تلك الشروط حادثة حدوثا واقعيا والا يلزم
تحقق الطبيعة مجردة عن الفرد ولا تفاوت في ذلك
الحكم بين كون تلك الشروط متعاقبة او مجتمعة وبالجملة
اذا كانت طبيعة من الطبائع قديمة غير القدم الزماني
فلا يتصور ذلك الا بان يكون جزئي من جزئياته الحقيقية
قديما **قوله** لا يخفى عليك انه على هذا التقدير يلزم تخلف
المعلول عن الواجب التام بناء على ان تلك الشروط
لما كانت حادثة فلا يتصور اجتماعها في الازل بل
لا بد ان يكون اجتماعها في اللاازل فيكون المشروط
مع شرائطه في اللاازل والموجب التام في الازل
فيلزم التخلف وهو ظ وهذا البحث قد علم فيما سبق
فلا احتياج الى ذكره مرة اخرى فيل قال بعض الاعلام
لا يخفى عليك انه يلزم على هذا التقدير تخلف المعلول عن
الموجب التام واقول هذا اذا كان الاجتماع في الازل

الغير المتناهية صح

وللاجتماع احتمال نبهناك عليه فتنبه انتهى كلامه وفيه
نظر لانك قد عرفت ان لزوم التخلف ليس باعتبار
ان الشروط مجتمعة في الازل والمشروط لا في الازل
فيلزم التخلف بل مراد المحشي انه لما كانت الشروط
حادثة فلا يتصور اجتماعها الآن في الازل فيكون
المشروط الحادث مع شرائطه الحادثة في الازل
والموجب التام في الازل فيلزم التخلف واما قوله
وللاجتماع احتمال آخر نبهناك عليه فتنبه فاعلم ان
هذا القائل عنون قول الشارح متعاقبة ثم قال اي
في الحدوث بان يحدث شرط عقيب شرط
سواء بقي الاول اولا كما في المعد وعلى الثاني يكون
في اطلاق الشرط تجوز وبما حررنا يظهر معنى الاجتماع
انتهى كلامه فانظر في كلامه هل ينفع في الاعتراض
على ما قاله المحشي ويمكن ان يوجه كلامه بان مراده ان
الشروط المجتمعة الحادثة في الازل لما كانت غير متناهية
يكون الطبيعة متحققة في ضمن تلك الجزئيات الغير المتناهية
فيكون الطبيعة قديمة والافراد حادثة فلا يلزم تخلف

الطبيعة

الطبيعة عن الموجب التام وفيه شيء لان غرض توهم كون الطبيعة
قديمة والافراد حادثة انما توهم في صورة تعاقب
الافراد لا الاجتماع ولهذا ذكر المحشي ذلك الاحتمال
في صورة تعاقب الافراد كما اوضحناه مع بيان ما
هو الحق الحقيق بالتصديق لان قدم الطبيعة
في صورة الاجتماع المذكور ليس بمعقول بناء
على جواز تحقق الامور الغير المتناهية دفعة فح لا
تفاوت بين الطبيعة وافرادها في الوجود ومعنى
اجتماع الشروط على ما يفهم مما نبه عليه هو ان لا يحدث
شرط عقيب شرط بل يكون حدوث جميعها معا
فح لا تفاوت بين الطبيعة وافرادها لان وجودهما
على هذا الفرض يكون قوله لا خفاء عليك واعلم
ان عنوان هذه الحاشية متقدم على عنوان الحاشية
السابقة عليها وايضا هذا البحث قد علم مما سبق
في قوله وايضا ذلك التخلف لازم لحدوث مطلق
اثر الموجب بالمعنى المذكور وكان اعادة هذا البحث
لذكر قوله فان قيل مراد الشارح لانه لما يمكن هذا

التوجيه من جانب الش ولم يذكره فيما سبق وانما ذكره
ههنا وحاصل التوجيه هو ان مراد الش من قوله يلزم
قدمه القدم بالشخص او القدم بمجموع الاجزاء والالزام
الحدوث بالشخص والحدوث بالشخص انما يتم بشرط
حادثة فلا بد من قوله اذ لو كان حادثا وح لا يكون هذا
مستدركا وحاصل دفع هذا التوجيه هو ان الاستدراك
باق بحاله لانه يتم المقصد بدونه بان يقول في بيان المنافاة
هكذا ان تاثيره تعالى في وجود العالم ان كان بالايجاب
يلزم قدمه بالشخص او القدم بجميع الاجزاء والكل
بطل بما بيناه قبل فقوله اذ لو كان حادثا الخ مستدرك
في البيان فان قيل يجوز ان يكون هذا بيانا وما ذكره الش
بيانا اخر قلت هذا مدفوع بما ذكره المحشي لقوله وايضا
لا يندفع الخ قال المص قدس سره والواسطة غير
معقولة معنى كلامه قدس سره موافق لما ذكره في نقد
المحصل ولا باس بان ننقل عبارته انه قال فيه بعد ما
نقل هذا الاعتراض الذي ذكره الش عن الامام الرازي
والمعتمد في ابطالها ان الواسطة يمتنع ان يكون واجبة

قال المص

الوجود لامتناع ان يكون الواجب اكثر من واحد فاذن
هي ممكنة وهي من جملة العالم لان المراد من العالم ما سوى
المبدا الاول فاذن لم يقع الواسطة بين الواجب الوجود
لذاته وبين العالم الخ انتهى وقد يتوهم في توجيه كلام المص
وهو قوله والواسطة غير معقولة ان بعد نفي الايجاب
يتوهم انه لا يلزم ثبوت الاختيار لان الايجاب الذي
علمنا من الطبائع منفي عن الواجب جل شانه لكن للمتوهم
ان يقول ان الاختيار الذي نشاهد من بعض الموجودات
كالانسان مثلا ليس في الواجب ايضا لان اختيار
الواجب تعالى ليس من قبيل اختيارنا لان اختياره واجب
بالذات بناء على عينية الصفات الكمالية للواجب
تعالى شانه واختيارنا ممكن بالذات فيلزم ثبوت
الواسطة بين الايجاب الذي في الطبائع وبين
الاختيار الذي فينا فاشار قدس سره الى دفع هذا
بقوله والواسطة غير معقولة وحاصله انا سلمنا ان
اختيار الواجب جل ذكره ليس من قبيل اختيارنا
بمعنى انه ليس ممكنا بالذات واختيارنا ممكن بالذات

قوله

وانه ليس زائدا واختيارنا زائد لكن هذا لا يخرجه عن كونه
اختيارا بل اللازم ح ان يكون اختياره عز وجل ذكره
اكد واقوى من اختيارنا ويكون اختياره فردا كاملا
من الاختيارات ومثل ذلك ان الوجه اذا فرضنا
قائما بذاته فهذا لا يخرجه عن كونه وجها بل يكون فردا
تاما من الموجودات كالبياض مثلا فانه لو جاز قيامه
بنفسه بدون الموضوع لكان بياضا تاما حاصلا
في نفسه فقس على ذلك علمه تعالى وقدرته وحيوته
وغيرها من الصفات الكمالية وعلى هذا التوجيه يكون
اعتراض الشارح على المصنف قدس سره غير مقابل لنشائه
من سوء فهم مراده قدس سره ووجه بعض الشارحين (وهو فاضل محمود الزبيري)
كلام المصنف بحيث يكون اعتراض الشارح غير مقابل ايضا
وحاصله ان موجد الشيء لا يخلو اما ان يكون بوجه لا
يمكن ان يتخلف عنه معلوله اولا فان كان الاول
كان موجبا وان كان الثاني كان مختارا فلو لم يكن
الباري سبحانه وتعالى قادرا مختارا كان موجبا لانه
لا واسطة بين كون موجد العالم قادرا وبين كونه

موجبا على ما ذكرنا فتجويز ان موجد العالم لا يكون قادرا
ولا موجبا بل يكون متوسطا بين الايجاب والاختيار
غير معقول والى هذا اشار المصنف بقوله والواسطة غير معقولة
والوجهان متقاربان قيل اقول لا يبعد ان يكون
قول المصنف قدس سره اشارة الى رد قول الاشاعرة الذاهبين
الى ان القدرة زائدة على الذات وتوجيهه انه لما امتنع
تعدد الواجب يكون القدرة ممكنة ولا يجوز ان يكون
علتها غير الذات لاستحالة احتياج الواجب في الصفة
الحقيقية الى امر خارج لكونه نقصا يجب تنزيهه تعالى
عنه اتفاقا ولا غيره الذات مستندا الى الذات فيكون
الذات موجبا في ايجاده لا قادرا لاستحالة التسلسل ولا
يجوز ان يكون الذات فاعلا بالاختيار والقدرة لهذا
الاخير بعينه فيلزمهم كون الذات موجبا في البعض فلا يكون
قادرا على الكل وليس القول موجبا في الكل وهو الواسطة
بين القادر والموجب المنفية بقوله والواسطة غير معقولة
وسيجيء بيان عدم المعقولية في الكتاب عن قريب
وح لا توجه لما سيذكر الشارح انتهى كلامه بالفاظه ويمكن

قوله

وانما قال ما قال لان هذا البحث [illegible] في نظره [illegible]

ان يناقش بانه لاحسن لهذا التوجيه لان له مذهب الاشاعرة
وبيان مفاسد التي يلزم عليهم سيجيء وهو مبحث براسه
وليس غرض المص الاشارة الى رد مذهبهم هنها لانه
قدس سره يجعل له بحثا على حدة على ماسياتى
ويمكن ان يوجه ان قول المص قدس سره اشارة الى جواب
الاعتراض الذي اورده الش تقريره ان المختار اكمل
واتم من الموجب والمنع عليه مكابرة كما ذكره غياث
المدققين والخالق اكمل من المخلوق وهذا بديهي ايضا
فاذا كان كذلك لم يصح ان يكون المخلوق قادرا وخالقه
غير قادر فتجويز كون الواجب غير قادر واثره قادرا غير
معقول لانه يستلزم ان يكون المخلوق اشرف من
خالقه واكمل منه ويمكن ان يق ايضا ان قول المص و
الواسطة غير معقولة اشارة الى دفع ما اورده الش
وتقريره ان موجد القادر المختار وخالقه يجب ان
يكون قادرا كما ان موجد العالم يجب ان يكون عالما
على ما سيجيء في مبحث اثبات علم الواجب جل شانه
فتجويز كون الواسطة قادرا مختارا دون موجده و خالقه

قوله الايجاب له ثلثة معان

غير معقول والوجهان متقاربان لكن الفرق بينهما بين
واعلم ان جميع ما ذكرنا من التوجيهات لقول المص والواسطة
غير معقولة انما هو على سبيل المماشاة وعدم بيان الايجاب
الذي هو محل النزاع بين الحكماء والمتكلمين فنقول قد عرفت
فيما سبق ان الايجاب له ثلثة معان احدها الايجاب
الذي يكون للطبائع كالنار وهذا المعنى منفي عن الواجب
جل شانه باجماع العقلاء وثانيها الايجاب الخاص
وهو الوجوب بالنظر الى الارادة وهذا الوجوب ثابت له تع
باجماع الحكماء والمعتزلة لانه لا نزاع بين الحكماء والمتكلمين
في اثبات القدرة والاختيار على ما نقلنا عن المص في شرح
الاشارات وثالثها امتناع انفكاك وجود العالم عن
وجود الواجب تع شانه وهذا المعنى ثابت له تع عند الحكماء
القائلين بقدم العالم ومنفي عنه جل شانه باجماع المتكلمين
بل باجماع المليين فالنزاع بين الحكماء والمتكلمين ليس
الا في المعنى الاخير وهذا النزاع يرجع الى النزاع في قدم العالم
وحدوثه فالنزاع بين الحكماء والمتكلمين ليس الا في قدم
العالم وحدوثه اذا عرفت هذا التحقيق فيمكن لك توجيه

كلام المص على وجه يكون مبنيا على هذا التحقيق كان يوع
لكن هذا جواب عن سوال مقدر وهو ان معترضا يعترض
بانه بقى احتمال آخر وهو انه يجوز ان لا يكون الواجب جل
شانه موجبا بالايجاب الذى للطبائع ولا موجبا
بالايجاب الذى بالنظر الى الارادة والاختيار فلا
يكون موجبا ولا مختارا بل يكون واسطة بينهما
فيكون موجبا بايجاب آخر بينهما فاجاب بان الواسطة
غير معقولة ووجه عدم المعقولية هو انه ان لم يكن له
شعور وارادة واختيار فى فعله فيكون كالطبائع
وان كان له شعور وارادة واختيار فى فعله فيكون
مختارا وايضا سيجى البرهان على اثبات القدرة
والاختيار له جل شانه فلا معنى للواسطة اصلا ويمكن
حمل كلام المص على وجه آخر وهو ان هذا رد على القول
بان النزاع بين الحكماء والمتكلمين فى امرين احدهما فى
الايجاب والاختيار وثانيهما فى القدم والحدوث وحاصل
الرد هو ان الايجاب الذى للطبائع منفى عنه جل شانه
باجماع العقلاء واثبات القدرة والاختيار والايجاب

بسبب الارادة والاختيار مشترك بين الحكماء واكثر
المتكلمين والواسطة بين الايجاب الذى للطبائع
وبين الايجاب الذى بالارادة والاختيار غير معقولة
فلا يتصور النزاع فى الايجاب فبقى ان يكون
النزاع منحصرا فى قدم العالم وحدوثه فالنزاع
بين الحكماء والمتكلمين ليس الا فى قدم العالم
وحدوثه لان الواسطة غير معقولة وهذا التوجيه
وجيه موافق لما ذكره المص قدس سره فى شرح
الاشارات من انه لا نزاع بين الحكماء والمتكلمين فى
اثبات القدرة والاختيار للواجب جل شانه
بل النزاع بينهما فى قدم العالم وحدوثه قال الشـ
اقول لم يثبت فيما سبق هذا الاعتراض انما
نشا من عدم فهم غرض المص قدس سره لانه قدس سره
لم يقل وجود العالم بعد عدمه لما سبق بنفى الايجاب
حتى يرد عليه انه لم يثبت فيما سبق ما ذكره الشـ
وبالجملة ليس فى كلام المص اشارة الى تعليل هذا المطلب
لشىء اصلا فكيف يصح الجزم بان تعليله يكون فيما سبق

ثم الاعتراض عليه فيحتمل ان يكون تعليل هذا المطلب بالاجماع
والحديث النبوي صلعم المشهور الدال صريحا على هذا
ولما كان المشهور ان دليل وجود العالم بعد عدمه
هو الاجماع والحديث النبوي صلعم المشهور الدال صريحا
على هذا لم يصرح المص قدس سره بهما لان الشهرة
كفت مؤنة الذكر وقد عرفت سابقا توجيهات اخر
لكلام المص بحيث يندفع بها اعتراض الش
قوله اقول العمدة في اثبات حدوث العالم اجماع
المليين والحديث الخ قيل اثبات حدوث العالم
بالاجماع والحديث مستلزم للدور لان حجية الاجماع
والحديث يتوقف على اثبات النبوة صلعم واثبات
النبوة موقوف على كون الواجب جل شانه قادرا
لا موجبا لانه لو كان موجبا لكان لقائل ان يقول
يجوز ان لا يقدر على عدم اظهار المعجزة في يد الكاذب
فاثبات حدوث العالم متاخر عما هو متاخر عن
ثبوت القدرة بمرتبتين والجواب ان اثبات النبوة
لا يتوقف على القدرة بمعنى صحة الفعل والترك بل على

القدرة

قوله

واعلم ان اثبات الدور على هذا التوجيه مبني
على ما هو المشهور من ان النزاع بين الحكماء
والمتكلمين في امرين احدهما في قدم العالم
وحدوثه وثانيهما في القدرة والاختيار
وان اثبات القدرة انما هو بحدوث
العالم وبناء على ذلك يلزم الدور
المذكور بحسب الظاهر منه [illegible]

قوله

القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لانه على تقدير
الايجاب الذي ذكره الحكماء يكون افعاله تعالى مشتملة على
حكم ومصالح فلا يجوز عليه تعالى اظهار المعجزة في يد الكاذب
لانه قبيح يجب تنزيهه تعالى عنه ونقل ان غياث المدققين
قال في رسالة دليل الهدى انه اذا شوهدت المعجزات
تحصيل اليقين بصدق صاحب المعجزة عم بلا ارتياب
فح يحصل العلم بكل ما اخبره حتى بوجود الواجب ايض وكذلك
سائر الصفات تعالى وكذلك حدوث العالم وامثالها
وبالجملة اثبات النبوة لا يتوقف على القدرة والاختيار
مطلقا بل على وجود الواجب تعالى ايض لان اثبات النبوة
لا يكون الا باظهار المعجزة والحق ان يقال ان اثبات
النبوة موقوف على وجود القدرة والاختيار لا على
العلم بوجود القدرة والاختيار لانا نعلم بديهة ان اظهار
المعجزة على يد الكاذب قبيح عقلا يجب تنزيهه تعالى
عنه وهذا القدر كاف في اثبات النبوة وبعد اثبات
النبوة يثبت صدق النبي صلعم واذا ثبت صدقه ثبت صدقه
في كل ما اخبر به ومنه حدوث العالم فيجوز ان يكون

اثبات النبوة موقوفا على اثبات النبوة فقد حصل اختلاف
الجهة فلم يلزم الدور قوله كان للعدم شركة في افادة
الوجود في تحرير هذا البرهان وتوضيحه على جهة ان كل ممكن بما
هو ممكن وباعتبار ذاته بذاته لا يكون الا بالقوة الصرف
وليس له بهذا الاعتبار استشمام رائحة من الفعل
اصلا وهو ظاهر جلي فلا بد ان يكون لكل ممكن مخرج من
القوة الى الفعل بالفعل من كل الوجوه والا يلزم ان يكون
للقوة دخل في اخراج الشيء من القوة الى الفعل وهو
بط بالبديهة فيلزم ان يكون المخرج المذكور بالفعل
من كل الوجوه والفعلية من كل الوجوه انما هي صفة الاوحد
تعالى شانه فثبت من هذا ان مفيض الفعلية والوجود ليس
الا الواجب جل سلطانه فان قيل لم لا يجوز ان يكون
الممكن بعد اكتساب الوجود من الواجب جل شانه وبعد
خروجه من القوة الى الفعل يفيض الوجود على ممكن اخر
قلت مسلك التحليل يبطل هذا الاحتمال بيان ذلك
ان العقل يحلل الممكن الموجود الى ما بالقوة والى ما بالفعل
ثم يقول ان ما بالقوة لا دخل له في اخراج الشيء من القوة

وبالجملة الفعل المحض لا يتصور الا من موجود لا يصدق عليه انه وجود كلا الا يكون مخلوطا بالقوة ه منه سلمه ربه ١٢

مسلك التحليل

الى الفعل

الى الفعل فيطرح خلف قاف ثم ينظر الى ما بالفعل فلو كان
مشوبا بالقوة فيحلله ايضا وهكذا الى ان ينتهي الى ما بالفعل
المحض وليس هذا الا الواجب بالذات جل ذكره فظهر
من هذا سر ما وقع في الكتاب الكريم الا انه الله خالق كل
شيء ولا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه وهل من خالق
غير الله وصحة قول من قال ان الامكان علة للحاجة الى
علة ما في بادي الراي واول النظر وبعد الفحص وتعميق النظر
ينكشف ان الامكان علة للاحتياج الى علة واجب الوجود
بالذات فان قيل اذا كان موجد جميع الاشياء
هو الواجب جل ذكره فينهدم بنيان التكاليف الشرعية
والثواب والعقاب وغيرها قلت لا منافاة بين
ما حكم عليه البرهان واقتضاه وبين كون العبد فاعلا
مختارا الذي هو مناط صحة التكاليف الشرعية والثواب
والعقاب لان الذي دل عليه البرهان هو ان مفيض الفعلية
والوجود لا يكون الا الواجب جل شانه لا انه لا يكون ممكن
موقوفا عليه بالنسبة الى ممكن اخر ولا يكون ممكن جزء
الممكن اخر فهذا مما لا ينفيه البرهان فنقول ان العبد فاعل

انظر صحة قول من قال ١٢

نعم ما قال
هرچه هست از قامت ناساز بی اندام ماست ورنه تشریف تو بر بالای کس کوتاه نیست

انما هو على انه مباشر للفعل ويكون هو باعتبار قدرته
وارادته جزءا اخيرا من العلة التامة فقدرة العبد وارادته
لهما دخل في افعاله وهذا القدر كاف في صحة التكليف والثواب
والعقاب وما يشعر بذلك ما روي عن بعض ائمتنا صلوات
الله عليهم اجمعين لا جبر ولا تفويض في افعالنا الاختيارية
بل امر بين امرين وسيجئ تفصيل ذلك في مبحث افعال
العباد فان قيل ح لا تفاوت بين مذهب الاشعري
والحكماء لان الاشعرية ايض يقولون انه لا مؤثر في الوجود
الا الله قلت فرق بينهما لان الاشعرية وان كانوا
قائلين بانه لا مؤثر في الوجود الا الله لكنهم قائلون
ايض بانه ليس ربط عقلي بين ممكنين اصلا بل عادة الله
جارية بان يتحقق افعال العبد مثلا عقيب ارادة العبد
وليست ارادته موقوفا عليها وبالجملة الاشعرية يقولون
انه ليس ربط عقلي بين ممكنين اصلا حتى قالوا ان
النتيجة فائضة من المبدا الفياض من غير ربط عقلي
بين المقدمات والنتيجة بل بطريق جري عادة الله تع
بفيضان النتيجة عقيب ترتيب المقدمات بخلاف الحكماء

فانهم

فانهم يقولون بالربط العقلي بين ممكنين ولهذا قالوا
بالوجوب العقلي ايض بخلاف الاشعري فانهم لا يقولون
الا بالوجوب الشرعي واذا عرفت بالبرهان ان مفيض
الوجود لا يكون الا الواجب جل سلطانه وان
الامكان بالفحص وبالبرهان علة للاحتياج الى الواجب
بالذات لا الى علة ما مطلقا فاعلم ان سلسلة الممكنات
المرتبة اذا لوحظت باعتبار ان كل واحد واحد
منها بحسب جوهر ذاته الممكنة مجعول الواجب بالذات
يكون بهذا الاعتبار سلسلة عرضية وجميع آحاد
تلك السلسلة متساوية في الفاقة والاستناد
اليه جل شانه ابتداء بلا واسطة واذا لوحظت
تلك السلسلة باعتبار ان بعضها مربوط ببعض
آخر ومتوقف من حيث الشرطية والمشروطية والسببية
والمسببية بناء على ان بعضا منها لما كان ناقصا
في حد ذاته بحيث يمتنع استناده اليه جل شانه
بدون الشروط والاسباب فيحتاج الى الشروط
والاسباب ليمكن له الاستناد اليه جل شانه

بيان سلسلة الطولية والعرضية في الممكنات

يكون سلسلة طولية منتهية اليه تعـ بالضرورة البرهانية
فالممكنات باعتبار السلسلة الطولية تختلف مراتب
احتياجها الى الواجب جل سلطانه فكلما كان ابعد
عن جنابه تعـ يكون احتياجه اليه جل شانه اكثر لانه يحتاج
الى جنابه تعـ من افاضة وجود نفسه وافاضة وجود
شرائطه واسبابه لنقصانه عن ان يستند اليه
جل شانه بدون تلك الشروط والاسباب وكل
ما كان اقرب يكون احتياجه اقل ولهذا قال بعض
الاكابر من الحكماء كل ما كان المعـ ابعد كان الفيض والخير
اكثر وكلما كان المعـ اقرب كان الفيض والخير اقل والعقل
الاول والنظام الجملي يستندان الى الواجب جل
سلطانه بلا واسطة فلا يتصور السلسلة الطولية
بالقياس اليهما بل المتصور بالقياس اليهما هو السلسلة
العرضية وبالقياس الى ما عداهما يتصور السلسلة الطولية
والعرضية جميعا ومن قال بهذه التحقيقات كالمحققين من
الحكماء والمتكلمين لو قال ان بعض ممكن علة لبعض
اخر فليس مراده الا الشرطية والسببية لانه يصح ان يكون

ممكن علة

ممكن علة فاعلية بالقياس الى ممكن فلا يتعرض عليه بما اعترض
ابو البركات البغدادي ونقله المصـ المحقق قدس سره
في شرح الاشارات وحاصل اعتراضه ان الحكماء
يقولون تارة لا مؤثر في الوجود الا الله وتارة ان العقل
الاول علة للعقل الثاني فبين كلاميهم تدافع واجاب
عنه المصـ قدس سره هناك وحاصله ان مرادهم بكون
العقل الاول علة للعقل الثاني ليس الا السببية و
المسببية والشرطية والمشروطية لا ان العقل الاول
علة مفيضة لوجود العقل الثاني والعقل الثاني يكتسب
الوجود منه وجميع ما ذكرنا هو عرش التحقيق والايقان
انتهى
ومقر حل اقامة البرهان وما وى عقول بني نوع الانسان
واياك وان تتعداه بوساوس او هام جنود الشيطان
فارجمها براهين تقويم الايمان وداوم ملازمة اهل الكمال
والعرفان واجتنب عن مخالطة النفوس الناقصة
المعاندة من ابناء الزمان فان مرض النقصان والبطلان
من الامراض المسرية في نفوس عين الاعيان على ما قال
الفيلسوف الكبير العظم افلاطون الالهي فان للنفوس جربا

ان شانه الا ان حكم مجموع الممكنات يجب لان يشذ
حكم واحد منها في الافتقار الى علة واجب
الوجود بالذات ١٢ منه

جرب مرض سرى
الجرب گرگین منه
مهذب ١٢

كما للابدان ومن قال بان بعض الممكنات لفيض وجود بعض آخر
على ما هو في المشهور ورتب مشهور لا اثر له ان الواجب
جل شانه اوجد العقل الاول ثم العقل الاول اوجد
العقل الثاني وهكذا الى العقل الفعال ثم العقل الفعال يستند
اليه جميع ما بعده قال بالسلسلة الطولية والعرضية ايضا
وهؤلاء الاقوام لم يقولوا بان الامكان علة للاحتياج
الى الواجب بالذات ابتداء بل هم يقولون ان الامكان
علة الانتهاء الى الواجب بالذات فطباع كل ممكن عندهم
هو الانتهاء الى الواجب بالذات فاذا لوحظت الممكنات
من حيث ان كل واحد منها ممكن يكون مقتضى طباعه
الانتهاء الى الواجب بالذات يكون سلسلة عرضية
واذا لوحظت من حيث ان بعضها مستند الى
بعض آخر بمعنى ان بعضا منها يستفيد الوجود من بعض
آخر لا من الواجب جل شانه فالواجب جل شانه
علة بعيدة لكن واصلة الاثر لان طباع كل ممكن هو
الانتهاء الى الواجب جل ذكره يكون السلسلة بهذا
الاعتبار طولية منتهية اليه جل ذكره واعلم ان كل ممكن

في السلسلة

في السلسلة الطولية بهذا الاعتبار له احتياجان فقط
احدهما احتياجه الى العلة القريبة وثانيهما الاحتياج الى
الواجب جل شانه بناء على اقتضاء الانتهاء الى الواجب
بالذات طباع كل ممكن واما احتياجه الى علة بعيدة
غير الواجب بالذات لا يكون الا بالعرض لان العلل
البعيدة غير الواجب بالذات في تلك السلسلة
غير واصلة الاثر لان العلة البعيدة قسمان احدهما
علة بعيدة غير واصلة الاثر كما في لوازم المهية فان
لازم المهية انما يحتاج الى جاعل المهية بالعرض لا بالذات
لان لازم المهية ليس احتياجه الى جاعل المهية باعتبار
نفسه لانه لو فرض ان ملزومه يصح وجوده بدون
الجاعل لكان لازم المهية لازما لها ايضا وثانيهما
علة بعيدة واصلة الاثر كالواجب جل شانه لانه ثبت
بالبرهان ان كل ممكن باعتبار امكانه يجب ان ينتهي
الى الواجب بالذات فالانتهاء الى الواجب بالذات
طباع كل ممكن فليس شيء من الممكنات غنيا عن
الواجب بالذات كما في سائر العلل البعيدة بحكم البرهان

قوله

بخلاف المعنى الذي دفع في السلسلة الطولية التي
ذكرناها اولا فانه يوجد هناك معه احتياجات
كثيرة كما ذكرناه فاحسن التدبر حتى ينكشف لك جلية
الحال **قوله** والاعراض المفارقة فيه بحث لان البرهان
المنقول عن بهمنيار على ما حررناه وقررناه دال على
ان ايجاد موجد ما وافاضته وجود ما سواء كان جوهرا
او عرضا مفارقا او ماديا مختص بجنابه جل سلطانه
وليس في منه ممكن ما من الممكنات افاضة الوجود على
ممكن آخر وايجاده نعم يصح ان يكون ممكن شرطا او سببا
بالقياس الى ممكن آخر فاخراج حركات العباد واستثناؤها
خروج عن اطاعة حكم البرهان واستثناء في القواعد
العقلية وهو باطل وايضا الاستثناء المذكور مناف
لما اعترف بصحته سابقا من قوله اذ بالملاحظة المقدمة
المذكورة يحكم كل عاقل بانه لا بد لجميع الممكنات من
علة يكون علة له بالذات وعلى الاطلاق والعلة
بهذه الصفة علة لجميع اجزائه وكذا قوله ولا في صحة
ما قيل من انه لا يمكن ان يكون ممكن من الممكنات منشأ

قوله

لوجوب الممكنات مدافع لذلك الاستثناء فتامل
قيل واقول فيما نقل عن التحصيل بحث لانه ان اراد
بالمعنى في قوله معنى ما بالقوة الصفة المحققة في الواقع سلمنا
الملازمة لكنه لا نم ان العقل كذلك لما تقرر عندهم
من انه ليس له حالة منتظرة وان اراد به اعم من ذلك
حتى يشمل الامكان الذاتي الذي يخترع العقل من مجرد
ملاحظة ذات الممكن منعنا الملازمة مستندا بانه
ليس للعدم الذي ينسب العقل ذات الممكن اليه
ولا الوجود في الملاحظة تحقق في نفس الامر حتى يكون
له شركة في افادة الوجود وكان لما بالقوة المحضة شركة لزم
اخراج الشيء من القوة الى الفعل وهو المستحيل فعلى هذا
نقول لم يلزم مما نقل نفي الواسطة بالبرهان العقلي وان
اراد بالبرهان العقلي غير هذا فليس في الكتاب منه اثر
ولم نطلع عليه في موضع حتى نعلم صحته او فساده انتهى
بالفاظه وفيه بحث لانه فرق بين معنى ما بالقوة وبين
معنى ما بالقوة لان معنى الاول هو ان يكون الذات بدون الاضافة
بالفعل ويكون معنى ما وصفة ما من الصفات لم يحصل لها

بالفعل بعد وهذا لا يتصور الا في الماديات لان المجردات
جميع صفاتها لها بالفعل عندهم ومعنى الشاني هو ان لا
يكون الذات والحقيقة داخلة تحت مفهوم ما بالقوة
وهذا المعنى شامل لجميع الممكنات سواء كان مجردات
او ماديات لانك قد عرفت ان كل ممكن بما هو
ممكن وباعتبار ذاته لا يكون الا بالقوة الصرفة وليس له
شائبة الفعلية اصلا فاذا كان جميع الممكنات باعتبار
ذاتها بالقوة فلا بد لها من مخرج يخرجها من القوة الى
الفعل كما قلنا سابقا اذا عرفت هذا عرفت وجه
اندفاع ما ذكره لان المراد من قوله معنى ما بالقوة ليس الصفة
المتحققة في الواقع ولا الاعم منها ايضا حتى يشمل الامكان
الذاتي الذي هو ليس من الصفات المتحققة في الواقع
بل هو من الصفات الاعتبارية لان هذين الاحتمالين
انما يعقلان اذا كان مراد المستدل معنى ما بالقوة
لا بالتوصيف معنى ما بالقوة والحال ان المراد على ما قررنا
وبينا سابقا هو معنى ما بالقوة لان جميع الممكنات
باعتبار ذواتها داخلة تحت مفهوم ما بالقوة كما مر قال

المص قدس

المص قدس سره ويمكن عروض الوجوب والامكان للاثر
باعتبارين بغير بعرض الوجوب والامكان للمعلول
باعتبارين وتقرير الدليل على وجه يكون كلام المص قدس سره
بهذا المعنى جوابا له هو ان القدرة والاختيار على الفعل و
الاثر الذي هو المعلول فرع امكان ذلك الاثر وامكان
ذلك الاثر محال لان الاثر اما واجب الوجود او ممتنع الوجود
لان الفاعل اما مستجمع لجميع شرائط التاثير او لا
فان كان مستجمعا لها فالاثر واجب الوجود وان لم
يكن مستجمعا لها كان الاثر ممتنع الوجود فلم يتحقق امكان
الاثر حتى يصح القدرة عليه وتقرير الجواب ان الاثر ممكن بالنظر
الى ذاته وواجب الى استجماع شرائط الفاعل او ممتنع
بالنظر الى عدم استجماع الشرائط والامكان الذاتي
والوجوب الذاتي والامتناع الذاتي وعلى ما قررنا لا وجه
لقول الش وهذا ما يق ان الوجوب بالاختيار لا ينافي
الاختيار لان التنافي للقدرة انما يكون دليله بالنظر
الى جانب المعلل فقول الش وهذا ما يق ان الوجوب
بالاختيار لا ينافي الاختيار انما يناسب لجواب الدليل

الثاني وايضا الامكان في عبارة المص منسوب الى الاثر
نفسه لا الى صدور الاثر كما ذكره الش فتوجيه الش
ليس بوجيه قال الش فلا يتمكن من الترك اعلم ان هذا
الدليل باعتبار ملاحظة حال العلة كما ان الاول باعتبار
ملاحظة حال المع وحاصل هذا الدليل هو ان القدرة بمعنى
التمكن من الفعل والترك لا يتصور ثبوتها للفاعل والعلة
لان القدرة بهذا المعنى لا يخ اما ان يكون ثابتة حال وجود
الاثر وهو بط لان الفاعل ح لا يتمكن من الترك بل يجب
الفعل واما ان يكون ثابتة حال عدم الاثر وهو بط ايضا
لان حين عدم الاثر يجب العدم ويمتنع الفعل فلا يثبت للفاعل
التمكن من الفعل والترك انتهى وجواب المص لا يكون تاما
على ما ستعرفه والجواب التام الدافع لهذا الاستدلال
هو ان يق انه يمكن الجواب باختيار كل واحد من شقي الترديد
اما الاول فيختار ان التمكن من الفعل والترك حال وجود الاثر
بمعنى ان الفاعل اذا اخذ باعتبار ذاته مع قطع النظر عن
الارادة يثبت له التمكن من الفعل والترك حين وجود الاثر او
وجوب الفعل انما هو مع ملاحظة الارادة فكون الفاعل بحيث

يجب ان

يجب ان يصدر عنه فعله انما هو مع ملاحظة الارادة لا بدون
ملاحظة الارادة فهذا الوجوب انما هو بسبب الارادة و
الاختيار والوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه
وقوله حين وجود الاثر يجب الفعل ان اراد انه يجب
الفعل بالنظر الى ذات الفاعل مع قطع النظر عن الارادة
فهو مم وان اراد انه يجب مع ملاحظة الارادة فهو مسلم
ولا يضرنا لانا لم ندع ان التمكن من الفعل والترك ثابت
للفاعل مع ملاحظة الارادة بل انما ادعيناه انه ثابت له
بدون ملاحظة الارادة واما الثاني فنختار ان التمكن من
الفعل والترك حال عدم الاثر لكن التمكن من الفعل والترك
انما هو ثابت لذات الفاعل مع قطع النظر عن ارادة
الترك او عدم ارادة الفعل ومع ملاحظة ارادة الترك
او عدم ارادة الفعل لا يثبت التمكن من الفعل والترك
في تلك الملاحظة قوله واما حال عدمه فيجب عدمه فلا
يتمكن من الفعل ان اراد انه يجب العدم بالنظر الى ذات
الفاعل مع قطع النظر عن ارادة الترك او عدم ارادة
الفعل فهو مم وان اراد انه يجب العدم مع ملاحظة ارادة

لانا ط

الترك او عدم ارادة الفعل فهو مسلم ولا يضرنا لانا لم ندع
ان التمكن من الفعل والترك يثبت للفاعل بجميع الاعتبارات
والملاحظات بل ادعينا انه ثابت له باعتبار ذاته
بدون ملاحظة الارادة قوله فان قيل اذا كان الارادة
والعلم بالاصلح هذه شبهة مشهورة وتوضيحها ان الصفات
الكمالية عينه جل سلطانه عند الحكماء والمعتزلة فلم يبق
بينهما نزاع في قدم العالم وحدوثه لانه على ذلك التقدير
يكون الذات في القدرة والارادة والعلم بالاصلح وبالجملة
جميع ما يتوقف عليه وجود العالم قديما لان جميع تلك الصفات
عين الذات والذات يكفي في الازل فيلزم قدم العالم
ويلزم منه ثبوت الايجاب ونفي القدرة بمعنى صحة الفعل
والترك على ما هو مذهب المتكلمين واعلم ان هذه الشبهة
يرد على القائلين بزيادة الصفات ايضا لانه اذا كان
الواجب جل شانه قديما والقدرة والارادة قديمتين يلزم
قدم المراد والجواب الجواب واما الجواب بان الارادة
قديمة والتعلق حادث فليس بشيء لانه يلزم التسلسل في
التعلقات او الترجيح بلا مرجح قوله قلت لما كان المراد

حاصل

حاصل هذا الجواب هو التصرف من جانب المعلل بمنع ان المعلل
هو الامر الذي يتعلق به العلم بالاصلح والامر الذي يتعلق
به العلم بالاصلح انما هو الحادث في الوقت المعين لا القديم
الازلي لانه لم يتعلق به العلم بالاصلح حتى يلزم وجوده في
الازل وحاصله ان الاصلح بحال المعلل هو الوجود الحدوثي
فقط لان العلم بالاصلح انما تعلق بالوجود الحدوثي
دون الوجود الغير الحدوثي فالوجود الغير الحدوثي الذي هو
الوجود الازلي لم يصر متعلقا للعلم بالاصلح حتى يجب تحققه
ويمكن ان يوجه ايضا ان الوجود الغير الحدوثي الذي هو الوجود
الازلي للعالم يجوز ان يكون ممتنعا فكون الواجب وجميع
صفاته الكمالية قديما لا ينفع في ايجاده لان الامر الذي
يكون ممتنع التحقق لا يصير متعلق الايجاد كما ان شريك
الباري لا يصير متعلق الايجاد وبالجملة نختار ان جميع ما
يتوقف عليه وجود العالم يكون في الازل لكن لا يكون
وجود العالم في الازل لجواز ان يكون الوجود الازلي
للعالم ممتنعا لا يقال اذا لم يتحقق امكان الوجود الازلي
للعالم في الازل فلم يكن العلة التامة لوجود العالم في

الازل قلت الامكان من مراتب المعلول وماخوذ في جانب المعلول لا العلة كما هو المقرر المعلوم فان قلت فح يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة والحال ان البرهان حكم بان المعلول يجب ان يكون مع علته التامة ولا يجوز التخلف عنها قلت البرهان انما حكم بالمعية التي لا يابى عنها ذات المعلول واما المعية التي يابى عنها ذات المعلول فيمتنع تحقق تلك المعية كما ان المعلول يمتنع ان يكون في مرتبة ذات العلة التامة لانا نعقل العلة التامة ولم يكن في تلك المرتبة ذات المعلول فيلزم التخلف ولا فرق بين التخلف في الوجود الذهني والوجود الخارجي اصلا وارتكاب ان كلما تعقل العلة التامة يكون المعلول ايضا موجودا في تلك المرتبة خروج عن الحكم الوجدان لان ماهية الاربعة علة تامة للزوجية والحال انه يمكن لنا تصور ماهية الاربعة بدون ان يتصور الزوجية لان الزوجية ليست في تلك المرتبة لان الماهية من حيث هي ليست الا هي بل يكون الزوجية في مرتبة اخرى قال صدر المدققين في رسالة اثبات الذات والصفات فان قلت اذا كان فاعلية الفاعل لفعله وعلمه بذلك نفس ذات الفاعل

المراد بالعلة التامة هو الفاعل المستجمع لجميع شرائط التاثير منه ره

لايمكن

لا يمكن صدور مقابل ذلك الفعل عنه فلم يكن قادرا على هذا الفعل اذ قد اعتبر في القدرة ان يكون تعلقها بالطرفين سواء قلت الملازمة ممنوعة وان صدور ذلك الفعل عنه بواسطة انه يستعد لصدوره عنه دون مقابله لانه اكمل من مقابله لا بواسطة ان ذات الفاعل يستدعي خصوصية ذلك الفعل حتى لو كان مقابله اكمل لصدر عنه ويكون فاعليته وعلمه بذلك نفس ذاته قال الاستاد الولد تحرير الجواب وتوجيهه انه ان اريد بالفعل في السؤال حيث قال اذا كان فاعلية الفاعل لفعله وعلمه بذلك نفس ذاته لا يمكن صدور مقابل ذلك الفعل عنه الفعل الخاص على ما هو الظاهر المتبادر لا ما يشتمل الطرفين المتقابلين فلا نم ان القدرة اذا تعلقت بفعل تعلقت باحد الطرفين بهذا الوجه والا لم يكن قدرته على ما يظهر بالنظر فيهما اتفاقا وان اريد به الفعل وجودا وعدما ايجادا او اعداما وكذا فالملازمة ممنوعة ولم لا يجوز ان يكون صدور كل فعل ومقابله جائزا ممكنا نظرا الى ذات الفاعل فيكون ممكنا عنه كل منهما ولم يصدر عنه الاطراف لمصلحة داعية مثل

عن الفاعل ره

عن الفاعل ره

عن الفاعل ره

الاضافة والبيانية ره

هو ايجاد خاص متعلق بموجود خاص ره

وكذا اعدام خاص متعلق بمعدوم خاص ره

زيادة استحقاقه واستعداده لان يصدر دون
مقابلة فان قلت هذا الاستحقاق والاستعداد
اذا كان موجبا لصدوره ملجيا للفاعل على فعله
دون مقابله لم يكن الفاعل ممكنا في الطرفين فلم يكن
قادرا وان لم يكن كذلك بل اختاره الفاعل لمصلحة
وهو انه رأى انه خير من مقابلة لزم ان يكون فاعلا
لغرض والحكماء يمنعون هذا ولا يعللون افعاله تعـ
بالاغراض قلت نختار الاول اولا ولا نم انه لو كان
الاستحقاق موجبا ملجيا لم يكن الفاعل ممكنا
قادرا بل الفاعل بذاته فيل هذا ممكن ولزوم الفعل
بعد لا يوجب الالجاء ولا ينفي القدرة والتمكن نظرا الى
نفس ذاته وهو المعتبر والثاني ثانيا ونقول ان اريد
بالغرض غرض غير نفس الفعل فاللزوم مم وان اريد
ما يشمله فبطلان اللازم غير مم كما عرفت فاحفظ واعلم
ان الفرق بين ما ذكره المحشي بين ما نقلنا عن صدر المدققين
هو ان ما ذكره المحشي ظاهره ناظر الى اثبات قدم العالم
اولا ويتفرع عليه نفي القدرة واثبات الايجاب وما

نقلنا عن صدر المدققين ظاهره ناظر الى نفي القدرة واثبات
الايجاب وليس في كلامه ما يشعر باثبات قدم العالم
وان امكن اجراء محصل كلامه على اثبات قدم العالم
وبالجملة مالهما ومرجعهما واحد قوله لقائل الذي يقول الوجوب
بالاختيار والارادة الخ حاصله ان الوجوب الناشي
من الارادة التي هي عين الذات ينافي القدرة التي هي
بمعنى صحة الفعل والترك لان الارادة اذا كانت عين
كانت لازمة لها فلا يمكن الترك والا يلزم التخلف ولا ينافي
القدرة التي فسرها الحكماء وهي ان شاء فعل وان لم يشاء
لم يفعل لكن شاء في الازل ففعل فلم يلزم عليهم التخلف
بخلاف المتكلمين وفيه بحث لانه ان اراد ان الارادة
لما كانت عين الذات فيلزم قدم المراد فثبت
الايجاب فهذا البحث قدم مع جوابه وان اراد
ان القدرة والاختيار عند الحكماء غير القدرة والاختيار
عند المتكلمين على ما يشعر به قوله على تفسير الحكماء فيكون الوجوب
بالاختيار منافيا للقدرة التي عند المتكلمين دون القدرة
التي عند الحكماء فيرد عليه انه يلزم بطلان ما ذكره

سابقا من ان النزاع بين الحكماء والمعتزلة ليس الا في قدم
العالم وحدوثه ويمكن ان يوجه ان المحشي لما استشعر
بهذا في شانه للادفعه بقوله والحاصل ان انفكاك
العلة التامة الخ يعني حاصل البحث هو انه يلزم تخلف
المعلول عن العلة التامة على المتكلمين لانهم يقولون
بحدوث العالم دون الحكماء فانهم يقولون بقدم
العالم لكن لبعد محل تامل فتامل فيه وايضا قوله مع
كونها غير زائدة التقييد فيه لعدم الزيادة ليس لشيء
لانه على تقدير زيادة الارادة ايضا يلزم الفساد المذكور
وهو ظ واعلم ان المتكلمين يقولون بان بين الواجب
جل شانه وبين وجود العالم كان زمانا موهوما وكان
عدم العالم واقعا فيه وفي كل جزء من اجزاء ذلك الزمان
كان العالم ممكن الوجود فيه لكن الواجب جل شانه اراد
وجود العالم ورجح وجوده في جزء بخصوصه ولا يكون
المرجح غير نفس الارادة وعندهم يجوز الترجيح بلا مرجح
ولكن هذا في ذكر منك لانك يحتاج اليه فيما سياتي ان شاء الله تعالى
قيل بعد نقل قول المحشي الى قوله فاللايق في هذا المقام

وجه اشتمال هو لكن قوله على تفسير الحكماء ولكن القدرة
والاختيار عند الحكماء غير القدرة والاختيار
عند المتكلمين وقد عرفت فيما مر الا ان يقال ان النزاع بين الحكماء
وذكر تفسير الحكماء ليس لاجل بيان النزاع بل لبيان
والمتكلمين في تفسير القدرة والاختيار دون الحكماء
وضوح لزوم التخلف على المتكلمين
فلاجل ذلك ذكر تفسير الحكماء اه منه نقل الله

فخر الدين

ووجه دفعه

نيكم ار بدر بندكان توام   هر چه خواهى بكن كه زان توام

نعت وجه دفع لزوم التخلف من المتكلمين
سعد العدل

ووجه دفعه ان المنافاة انما هي على تقدير ان يكون العلة هي
الذات باعتبار الارادة فقط وليست كك بل العلم بالاصلح
في ذلك الوقت دخل في حدوث الحادث وكون العلم بالاصلح تحليل
الذات عن مصدر اذ المقصود اثر العلم بالاصلح وتحقيق كيفية
الصدور وكيفية العلم على المتكلمين بحث اخر سيجئ ان شاء الله تعالى
انتهى كلامه وفيه بحث من وجهين الاول ان جميع المتكلمين
لم يقولوا بالعلم بالاصلح بل بعضهم يقول به وبحثه لا يكون
الا مع من لم يقل بالعلم بالاصلح من المتكلمين والثاني ان
هذا الجواب مذكور في اخر هذه الحاشية كما ذكر بقوله اقول
قد مر الاشارة اليه فيما سبق من ان العلم بالاصلح الخ قوله
نعم الوجوب بالاختيار والارادة الى قوله على تفسير الحكماء
يعني ان الارادة بالمعنى الذي عند الحكماء لا ينافي الوجوب
بها لانه لا يلزم التخلف على الحكماء لان الارادة يفيد الوجوب والارادة
عين الذات فلا يلزم التخلف على الحكماء القائلين بالقدم
بخلاف المتكلمين القائلين بكون الارادة مفيدة للوجوب
بكونها عين الواجب لانهم يقولون مع ذلك الى ان الفاعل يصح
منه الفعل والترك ولان الاثر حادث لان العالم حادث عندهم

ولا يخفى عليك ان مناط لزوم التخلف انما هو حدوث
العالم مع كون جميع ما يتوقف عليه وجوده ازليا ولا دخل
في ذلك لكون الصفات عينا له تع او زائدة عليه
ولا دخل ايض لتفسير القدرة والاختيار في ذلك
قوله والحاصل ان انفكاك المعلول عن العلة التامة
في الزمان صح يعني اذا تحققت العلة التامة في زمان ولم
يتحقق المعلول معها مع امكان ان يكون المعلول معها في
ذلك الزمان على ما نقلناه عن المتكلمين من انهم يقولون
ان حين وجود العالم فيه ويكون كل جزء منه بحيث يمكن
وجود العالم فيه لكن الفاعل المختار رجح بارادته وجود
العالم في جزء منه مع كون جزء آخر يصلح لوجوده فيلزم
عليهم التخلف الممتنع لانه اذا كان وجود العالم ممكنا في
كل جزء منه فاختصاص وجود العالم بجزء منه دون جزء آخر
تخصيص بلا مخصص والقول بجواز الترجيح بلا مرجح دون
الترجح بلا مرجح بط لانه يلزم منه اما الترجيح بلا مرجح او
التسلسل على ما عرفت سابقا فالتخلف الممتنع يلزم على
المتكلمين دون الحكماء لان العالم عندهم قديم غير متخلف

عن الواجب جل شانه على مذهبهم لكن يلزم عليهم التخلف
بالنظر الى الحوادث اليومية على ما سيجيء بيانه قوله
فان الحادث في ان الحدوث يعني ان التخلف الممتنع
يلزم على الحكماء في الحوادث اليومية لا في المجردات
لانها قديمة عندهم فليس يتصور هناك تخلف
بخلاف الحوادث اليومية فانها لما كانت زمانيات
ولم يكن في الازل موجودة فيلزم التخلف الذي لزم على
المتكلمين في جميع العوالم لان جميع العوالم عندهم
حادثة فالممتنع الذي لزم على المتكلمين لزم على الحكماء ايضا

لكن في الحوادث اليومية

قوله اذ لو كانت معه بالزمان ننقل الكلام الى علتها
بيان ذلك ان الحادث لو كانت علته معه بالزمان
لكانت تلك العلة حادثة ايض لان العلة التامة
التي مع الحادث بالزمان يجب ان يكون حادثة ولو بجزء
واحد فاذا كانت العلة التامة للحادث حادثة ننقل
الكلام الى علة تلك العلة الحادثة فلا يخ اما ان يكون مع
معلولها بالزمان او متقدمة عليه فان كانت متقدمة
عليه يلزم التخلف وان كانت معه بالزمان فيكون تلك

[illegible]

العلة حادثة ايض فننقل الكلام الى عليها وهكذا الى غير
النهاية فلئن كانت جميعها وجودات فيلزم ترتب
امور غير متناهية مجتمعة وهو بط بالاتفاق وجميعها
عدمات فلما كان جميع تلك العدمات مع الحادث
بالزمان فكون تلك العدمات حادثة فلا بد ان يكون
قبل كل الحدوث وجودات فيلزم ترتب امور غير
متناهية قبل كل الحدوث وهو بط ايض وان لم يكن
جميعها وجودات ولا جميعها عدمات فبقي احتمال آخر
وهو التشابك فنقول في صورة التشابك بعضها وجودات
وبعضها عدمات فاذا وصفناه العدمات والوجودات
فلا يخ اما ان يكون الوجودات غير متناهية والعدمات
متناهية او بالعكس او كل واحد متناهيا او كل
واحد غير متناه ولا يجوز ان يكون كل واحد من الوجودات
والعدمات متناهية لانه لا يحصل من السلسلتين كلتاهما
سلسلة غير متناهية لان ضم المتناهي مع المتناهي لا يفيد
الغير المتناهي وجميع الاحتمالات الباقية يحصل بها المط
فنقول لو كانت الوجودات غير متناهية والعدمات متناهية

يلزم وجود امور غير متناهية مترتبة في آن وجود الحادث ولو
كانت العدمات غير متناهية لكانت لتلك العدمات
الحادثة وجودات قبل آن وجود الحادث فيلزم ترتب
وجودات غير متناهية وهو بط ايض فبقي ان يكون
علة الحادث متقدمة عليه بالزمان واعلم ان هذا
الترديدات في صورة كون العلل متعاقبة فلا يدفع
ما اشتهر بينهم من ان الحوادث مستندة بالقديم
بعلل حادثة غير متناهية غير مجتمعة والتسلسل في الامور
الغير المتناهية المتعاقبة لا يكون باطلا عندهم ووجه
عدم النفع هو ان الكلام ليس في العلة المعدة التي
يجب عدم اجتماعها مع المعلول بل الكلام في الفاعل
المجتمع بجميع شرائط التاثير الذي يجب ان يجتمع وجود
المعلول مع وجوده في آن الايجاد والحدوث وهو ظ
وبذلك يندفع كلام الحكماء على المتكلمين بعزان الحكماء
اشنعوا على المتكلمين في تجويز التخلف لانهم قالوا ان
الواجب جل شانه كان في الازل ولم يكن العالم فيه
وقد وقع بين الواجب تعالى ووجود العالم زمان ممتد موهوم

مستمر يكون مشغولا لعدم العالم وقع ايجاد العالم في بعض من
ذلك الامتداد بسبب ترجيح الارادة ذلك البعض دون بعض
آخر **قوله** قلت تخلف المع عن علة بحيث لا يتخلل في حاصله
ان التخلف قسمان احدهما مح وهو التخلف المكمم الغير الصريح
عن الزمان وثانيهما جائز وهو التخلف الغير المكمم الصريح وما
يلزم على الحكماء وهو الشاذ و هو جائز وما يلزم على المتكلمين
هو الاول وهو مح **قوله** فهو مما يستحيل الجليل من النظر اي
التخلف الزماني مح بحسب الجليل من النظر يعني ان المتكلمين
قالوا ان وجود العالم متخلف عن فاعله الذي هو الواجب
جل شانه تخلفا زمانيا لانهم يقولون بالزمان الموهوم المتخلل
بين وجود العالم في بعض ذلك الزمان دون بعض آخر واعترض
عليهم بانه لم اوجد في ذلك الجزء من ذلك الزمان الموهوم دون جزء آخر
مع ان كل جزء منه يصلح للايجاد فيه على مذهبهم وجواب ذلك
الاعتراض بان الارادة القديمة مرجحة والترجيح بلا مرجح جائز
دون الترجح بلا مرجح فمن لغو الاقوال لانه يلزم ح اما الترجح
بلا مرجح او التسلسل على ما عرفت فيلزم عليهم التخلف المح
ولما ذكرنا مفصلا اشار المحشي بقوله فهو مما يستحيل بحسب

الجليل

الجليل من النظر وايضا قد بينا سابقا عدم معقولية الزمان الموهوم
فتذكر **قوله** اقول قدم الاشارة في هذا بيان ان التخلف الذي
يقول به المتكلم يكون بمنزلة التخلف الذي يقول به الحكيم وانت
خبير بان هذا البيان انما ينفع المتكلمين القائلين بالعلم بالاصلح
لا غير القائلين به والاعتراض انما هو عليهم **قوله** هذا الترديد
بناء الخ ويمكن توجيه هذا الكلام بوجه آخر وهو ان هذا الترديد يكون
بناء على الخلاف في انه كما لا يجوز ان يكون الوجود مستندا الى
العدم كذلك لا يجوز ان يكون العدم مستندا الى الوجود
والتحقيق ان العدم لا يكون مستندا الى الوجود لان العدم
ليس شيئا متحققا في الواقع بل عدم الشيء يرجع الى انه
لم يتحقق علة وجوده **قوله** لا يناسب الا مذهب من حكم
بحدوث ارادة الفعل الخ يعني ان مفاد ظاهر عبارة
الش هو حدوث الارادة لان قول الش وح يجب
الفعل يفهم منه ان الارادة والفعل يكونان معا بحسب الزمان
لانه حكم بان وقت الارادة يجب الفعل والفعل حادث فيكون
الارادة ايضا حادثة فلا يناسب مذهب المص **قوله** فيجب الفعل
يعني ان لفظ ح لما كان موهما بخلاف مذهب المص فالاولى

[illegible]

الحذف قوله لا ارادة الذات لا اضافة في بيانه فاندفع ما
يتوهم ان هذه العبارت لا يناسب مذهب المص لان مفادها
بحسب الظ هو كون الارادة غير الذات لان المضاف غير
المضاف اليه قوله لا يعترفون بتجدد شي غير الفعل اصلا
واعلم ان هذا ناظر الى انه بعد تسليم ان المشية لازمة
لذات الواجب جل شانه كما يقول الفلاسفة يمكن النزاع
بين المتكلمين والحكماء في قدم العالم وحدوثه لانه يجوز
ان يكون ارادة وجود العالم لنقصانه يابى عن الوجود الازلي
فيكون الوجود الازلي ممتنعا بالنسبة الى العالم فلهذا لم
يوجد في الازل وبالجملة جميع ما يتوقف عليه وجود العالم
كان في الازل لكن العالم لم يوجد في الازل لنقصانه وكون
الوجود الازلي ممتنعا بالنسبة اليه واباءه عنه فيه نظر لان
الصفات الكمالية للواجب عين ذاته تعالى بحكم البرهان
العقلي ليس معنى عينية الصفات الكمالية ان الصفة
عين الموصوف لان الصفة متاخرة عن الموصوف تاخرا
عقليا ويمكن ان يدرك بطلان هذه العينية بالبديهة بل معنى عينية
الصفات الكمالية ان ما يترتب على ذات الواجب

جل شانه بلا احتياج الى شي من تلك الصفات الكمالية الزائدة
على ذوات الكاملين الداخلين في عالم الامكان كالعقول
والنفوس ولما كانت القدرة والارادة من جملة الصفات
الكمالية فلا بد ان يكون الواجب جل شانه باعتبار انه
قادر شيئا يكون نسبته الى طرفي القدرة على السوية لان
القدرة شانه بالنسبة الى الفعل والترك وكذلك لا بد ان
يكون الواجب جل شانه باعتبار انه مريد شيئا يكون
فعله راجحا على الترك لان شان الارادة الترجيح وهكذا
الكلام في الباقية من الصفات الكمالية اذا عرفت هذا
فنقول فعل العالم في الازل كما ذهب اليه القائلون بقدم
العالم وترك فعل العالم في الازل بمعنى عدم فعل العالم
فيه مرتب على عدم الارادة ايجاد العالم في الازل فلا وجه
لان يقال ارادة العالم كانت في الازل والعالم لم يكن موجودا
فيه بل الحق ان يقال لم يكن ارادة ايجاد العالم في الازل لنقصان
العالم وعدم قبوله الوجود الازلي قوله فيعود السؤال
على التقديرين اي وجود الفعل وعدمه لان ثم لذا الحال ان
كان حال وجود الفعل فلا يتمكن من الترك وان كان حال عدم

الفعل فلا تمكن من الوجه وعلى التقديرين لا قدرة لان القدرة
هي صحة الفعل والترك معا قيل واقول عدد السوال على
التقديرين مم اذ لنا ان نختار وجوه الفعل في تلك الحال
فالتمكن من العدم في الحال ومن الوجه في تلك الحال فيتحقق
القدرة بلا شبهة وقد عرفت ان وقوع كل طرف لا
ينفك عن وجوب ولزوم هذا لا ينافي الاختيار فلا
يحتاج الى الجواب الذي ذكره انتهى كلامه وفيه نظر لان
المعتبر في القدرة ان يكون تعلقها بالطرفين سواء فلا بد
ان يكون القدرة يصح تعلقها في آن واحد بالطرفين لا انه
يصح تعلقها بطرف في آن وبطرف آخر في آن آخر والا لا
يلزم عدم التساوي وقال صدر المدققين في رسالة
اثبات الذات والصفات في مبحث القدرة قال المتكلمون
انها من الكيفيات النفسانية وهي مغايرة للطبيعة والمزاج
لمقارنة الشعور والمغايرة في التابع ومصححة للفعل
بالنسبة الى الفاعل وتعلقها بالطرفين على سواء انتهى
كلامه ونقل مثل ذلك المحقق الدواني ايضا ونقل هذا
المعترض في ذيل هذا الاعتراض ان المعتزلة ذهبوا الى ان التعلق

ذكره المحشي بقوله يمكن الجواب بان وجوب وجه
الاثر بالارادة لا ينافي امكان الاثر بالنظر
الى ذات القادر منه

بيان ان القدرة مغايرة للطبيعة والمزاج اما مغايرتها
للطبيعة فلان الطبيعة لا يلزم مقارنتها بالشعور بخلاف
القدرة واما مغايرتها للمزاج فلمغايرتهما في التابع
لان اثر كل منهما مغاير لاثر الآخر فان المزاج لكونه
كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة تكون اثره من جنس اثر هذه الكيفيات
الاربع واثر القدرة ليس من جنس اثر هذه الكيفيات
الاربع لان القدرة شانها التاثير على
وفق الارادة منه

القدرة

القدرة بالطرفين على السواء فكيف يمكن ان يتحقق فالتمكن من العدم
في الحال ومن الوجه في تلك الحال اذا كان حال العدم فلا يمكن
من الوجه في الحال فلا يكون نسبة تعلق القدرة بالطرفين
على السواء لان العدم واجب في الحال وكذلك لا يكون
نسبة تعلق القدرة بالطرفين على السواء في ثاني الحال
لان الوجه واجب في تلك الحال وبالجملة نسبة القدرة
الى الطرفين نسبة جوازية فلا يجتمع مع النسبة
الوجوبية فلا بد من الجواب الذي ذكره المحشي والا يعود
السوال المذكور فان قلت كلام المعترض مبني على مذهب
الاشاعرة القائلين بان القدرة لا يكون تعلقها
بالطرفين على السواء بل القدرة تعلقها بطرف واحد فحينئذ
يتم كلام المعترض قلت كلام المحشي ليس مع الاشاعرة
بل كلامه مع المصنف قدس سره وبحثه انما يكون على ما اختاره
المصنف من مذهب المعتزلة القائلين بان تعلق القدرة بالطرفين
على السواء واستدل على كون تعلق القدرة بالطرفين
على السواء بانه لو لم يكن نسبة القدرة الى الطرفين على السواء
يلزم عدم الاحتياج الى الارادة ترجيح احد الطرفين على الآخر

قوله لكنه غير واقع بالاتفاق فان قلت الفخر الرازي من عمدة
المتكلمين وقد صرح في تصانيفه بان تكليف ما لا يطاق
واقع في الشرع ومع وجود خلافه كيف يصح دعوى الاتفاق
على ان تكليف ما لا يطاق ليس واقعا في الشرع بالاتفاق
قلت لما كان هذا الخلاف في نهاية الضعف فيكون ساقطا
عن درجة الاعتبار فكان وجوده كعدمه وايضا هذا الخلاف
مستلزم لتكذيب ما قال الله تعالى في كتابه الكريم لا يكلف
الله نفسا الا وسعها وكان هذا المحشي لغفل او تغافل عن
قوله تعالى وقال برايه الفاسد ما شاء قوله ويمكن دفع هذا
الايراد بان يقال التكليف في حال العدم فعن ان شرط القدرة
وهو اجتماعها مع الفعل لا اجتماعها مع التكليف لانه يجوز
عندهم ان يكون التكليف مقدما على القدرة فالتكليف لا
يتعلق الا بما هو مقدور على تقدير وجوده يلزم ان يكون
الكافر الذي لم يؤمن ومات على الكفر غير قادر على
الايمان لان المفروض ان القدرة لا يكون الا مع الفعل
ولم يصدر منه فعل الايمان فلم يكن قادرا فلم يصح تكليفه
بالايمان والا يلزم تكليفه بغير المقدور والحال ان الكافر

الذي مات

على تقدير وجوده وفيه بحث لانه اذا كان التكليف لا يتعلق الا بما هو مقدور [illegible]

الذي مات على الكفر مكلف بالايمان باتفاق كافة المتكلمين نعم
ما ذكره المحشي انما يكون له وجه في حق من آمن بعد الكفر فانه
لما آمن صدق عليه انه قادر على الايمان على فرض كون
القدرة مجامعة للفعل قوله وح جاز ان يستمر التكليف
حال القدرة هذا انما يصح في التكاليف التي يكون المكلف
اتيا بها اما التكاليف التي لم يكن المكلف اتيا بها فلا
مغن لهذا الجواب قوله لا فائدة في استمراره فيكون للتكليف
فائدتان احديهما بالنظر الى استمراره وتلك الفائدة
انما يكون بالنظر الى حدوث التكليف يعني لما جاز حدوث
التكليف قبل القدرة على الفعل واستمراره الى حين
الفعل فيكون للتكليف اعتباران احدهما الحدوث
وثانيهما الاستمرار فبالنظر الى كل اعتبار يكون له فائدة
واعلم ان هذا ايضا انما يكون له وجه على تقدير ان يصدر
المكلف به عن المكلف على ما مر قوله والحق ان النزاع في
هذا التحقيق مما ذكره المحققون من المتكلمين ايضا قوله
قبل الفعل هذا اذا لم يكن القدرة مع جميع شرائط التاثير
في الفعل قوله ومعه هذا اذا كانت القدرة مع جميع

وهي الابتلاء [illegible]

وهي كون التكليف سببا للتحصيل [illegible]

ففائدة الحدوث الابتلاء وفائدة الاستمرار التنبيه [illegible]

شرائط التاثير **قوله** ولا الثالث اى القدرة الناقصة التى يعرفها عدم تحقق جميع شرائط التاثير **قوله** الدليل الثانى المذكور فى هذه الحاشية بقوله الثانى منهما ان القدرة يلزمها كونها محتاجا اليها **قوله** فعل الضد المراد بفعل الضد فعل العدم ولا يلزم من كون انتفاء الفعل متعلق القدرة فعل الانتفاء وفعل العدم يعنى انا سلمناه ان الانتفاء لما لم يكن شيئا فلا يصح ان يكون متعلق الجعل والتاثير لان الجعل والتاثير لا يتعلق الا بالشئ لكن معنى كون الانتفاء متعلق القدرة هو ان للقادر ان لا يفعل فيستمر العدم وان يفعل فلا يستمر العدم فباعتبار الاستمرار وعدم الاستمرار يصح ان يكون الانتفاء والعدم متعلق القدرة نعم الشئ وهو ان العدم بما هو عدم اذا لم يكن شيئا ولا يصح ان يكون متعلق القدرة فلا يكون له صفة وجودية وهى الاستمرار واللا استمرار لان اللاشئ المحض لا يكون له صفة وجودية والا يلزم خلاف الفرض واما العدم اذا اضيف الى الشئ علة وجوده فى الذهن فيكون شيئا فيصح

شرط معها طار

اى يلزم ان لا يكون ما فرض كونه لا شيئا لا شيئا لان كل صفة وجودية سواء كانت انضمامية او انتزاعية لا يمكن ان يكون ثابتة لموصوفها بدون وجود موصوفها فيلزم ان يكون موصوفها موجودا واذا كان موجودا فلا يكون لا شيئا وذلك منه

فعل العدم

تعلق القدرة به والاشبه ان يق ان اريد بالعدم العدم بما هو عدم فهو لاشئ محض لا يصح ان يكون متعلق القدرة فالقدرة لا يتعلق الا بما هو فعل اذ ليس مقتضى مفهوم القدرة الا مقدورية الفعل وليس فى العدم فعل ليصح تعلق القدرة به لان العدم ليس الا الانتفاء المحض وان اريد به العدم المضاف فهو شئ من الاشياء ويصح ان يكون متعلق القدرة فقول المص وانتفاء الفعل ليس فعل الضد يمكن ان يكون معناه ان انتفاء الفعل ليس فعل الانتفاء ليصح تعلق القدرة به لان القدرة لا تتعلق الا بالفعل وانتفاء الفعل ليس بفعل حتى يصح تعلق القدرة به ويمكن ان يكون معناه ان الطرفين الذين بهما تعلق القدرة هو الفعل والترك لا الوجود والعدم حتى يتوجه عليه ان العدم لا شئ محض لا يصح ان يكون متعلق القدرة فاشار الى هذا بقوله وانتفاء الفعل ليس فعل الضد يعنى ان متعلق القدرة هو الفعل والانتفاء اى الترك لا العدم حتى يلزم فعل العدم الذى هو فعل الضد لان انتفاء الفعل ليس

فى يكون الاستمرار واللا استمرار فى صفاته منه

اى ليس فيجانب ازواد العدم بالصدور عليه انه فعل حاصل بسائر المواد منه لبعض

سلمه الله

فعل العدم **قوله** قبل القدرة هذا انما يصح اذا كان المراد
قدرة العبد لان قدرة الواجب جل شانه قديمة ليس قبلها
شيء اصلا الا ان يراد قبل القدرة لانه يجوز عند بعض
المتكلمين ان يكون تعلق القدرة القديمة حادثا **قوله** واني
يكفي الفرق بين هذا الجواب والجواب السابق هو ان
الجواب السابق حاصله ان ما يترتب على القدرة القادر
هو استمرار العدم وعدم استمراره لا نفس العدم
وحاصل الجواب الثاني هو ان ما يترتب على قدرة القادر
هو نفس العدم لان الاثر قسمان احدهما ما يتعلق به الجعل
والتحصيل والعدم لا يكون من هذا القبيل وثانيهما ما يستتبع
شيئا سواء كان بحيث يصح تعلق الجعل والتاثير به
او لا يصح كالعدم فان عدم الفعل المقدور يستتبع عدم
مشيئة القادر لانه يصح ان يقال ان القادر لم يشأ فلم يفعل
فعدم الفعل مرتب على عدم المشيئة لا ان العدم
تعلق به الجعل والتاثير لا يتعلق الا بالشيء والعدم بما
هو عدم لا شيء هذا غاية ما يمكن ان يقال في توجيه كلامه والتحقيق
ما عرفت قبل ذلك **قوله** فمن هذه العبارة اي عبارة المص

لان التاثير ط [2]

قال الشارح اي قدرة القديم شاملة له قيل هذا اصل عظيم
خالف فيه كثيرون الاول الفلاسفة القائلون بانه
واحد حقيقي لا يصدر عنه بلا واسطة الا واحد كذا
في المواقف وقد عرفت ان الفلاسفة يقولون
بايجاب الواجب لا بكونه قادرا مختارا فهم ينفون
اصل القدرة لا مجرد عمومها انتهى قد عرفت فيما سبق
انه لا نزاع بين الحكماء والمتكلمين الا في قدم العالم
وحدوثه وان الحكماء لا ينفون القدرة والاختيار
على ما نقلنا عن المص قدس سره في شرح الاشارات
واعلم ان بعض الشارحين قال في شرح قول
المص وعمومية العلة يستلزم عمومية الصفة واذ
حدوث العالم يقتضي نفي الايجاب عن فاعله الواجب
لذاته الواجب ان يكون واحدا لا تعدد فيه لما مر في
مباحث خواص الواجب لذاته وسيجيء ايضا واثبات
القدرة له تعالى وهو معنى عام شامل لكل جزء من اجزاء
العالم وجب ان يكون قدرته عامة شاملة لكل جزء
من اجزاء العالم والا لصدر عنه تعالى بعض منها بالايجاب

مفعول قوله مر ١٢

عطف على قوله نفي الايجاب اي تقتضي نفي الايجاب واثبات القدرة ١٢

وهو باطل قطعا فيكون صانع العالم قادرا صادرا عنه
تعالى بلا واسطة وبها ايضا العالم وكل جزء من اجزائه
ولا يكون لقدرته تعالى اختصاص بحادث دون حادث
وهذا معنى قوله وعمومية العلة يستلزم عمومية الصفة
اي عمومية علة ثبوت القدرة له تعالى التي هي عمومية
صفة الحدوث الثابتة للعالم واجزائه يستلزم
عمومية صفة قدرته تعالى وكونها شاملة لكل حادث
حدث وخرج من القوة الى الفعل او سيحدث ويخرج
عنه فيكون كل ممكن موجد وجب ان يكون اثر الواجب
لذاته صادرا عنه باختياره وارادته بواسطة كالسماء
والارض ولا بواسطة كافعالنا الاختيارية الصادرة
عنا باختيارنا الصادر عنه تعالى بلا واسطة فلا يكون
قوله منافيا لذهابه الى ان بعضا من الممكنات
قد يكون معلولا للبعض الاخر منها اما بالايجاب او
الاختيار قال بعض من الشراح ان مراده بعلة المقدورية
هو الامكان وهو معنى عام ثابت للممكنات كلها
فيكون الكل مقدورا له تعالى واعترضوا عليه بانا لا نم

ان الامكان

ان الامكان علة المقدورية لانه علة للاحتياج
الى الفاعل موجبا كان او قادرا ولو سلم فلم لا يجوز
ان يكون مقدورا لغيره تعالى على ما ذهب اليه المعتزلة
القائلون بان افعالنا الاختيارية مقدورة لنا
وجوابه ان الامكان يقتضي ان يكون كل ممكن حادثا اذا
سبق عليه لذاته عدمه فيكون محدثا فلا بد له
من فاعل مختار يوجد بلا واسطة او بها فسقط
هذا المنع والاخر منه ايضا نعم هذا الوارد فهو انما يرد
على من زعم انه تعالى قادر على ان يوجد كل ممكن لذاته
ابتداء لا بواسطة كالاشاعرة وليس بناء كلام المص
عليه انتهى كلامه واعلم انه ان كان النزاع في ان جميع
الممكنات مقدور له تعالى بلا واسطة على ما هو المط
فجوابه لا يدفع المنع المذكور لان اللازم من كون
الشيء حادثا ان يكون له محدث اما ان ذلك المحدث يجب
ان يكون مختارا فلا كالحركة الحادثة النازلة الى المركز والحركة
الحادثة الصاعدة الى الفوق فانهما حادثتان
ومحدثهما ليس الا الطبيعة التي تكون غير مختار ولكن

كان النزاع في ان جميع الممكنات يجب ان يكون مقدورا
للواجب اعم من ان يكون بواسطة او بلا واسطة فالظ
انه ليس قابلا للنزاع لان سلسلة الممكنات يجب انتهاؤها
الى الواجب بالذات بحكم براهين اثبات الواجب جل
شانه وان كان النزاع في ان كل ما يصدر عن المختارين
القادرين يصح ان يصدر عن الواجب تع ايض فيرد
عليه انه يجوز ان يكون لبعض المقدورات خصوصية
بالنسبة الى بعض القادرين دون بعض آخر ويمكن
الجواب بان مقدور المقدور بلا شبهة لان
القادر على القادر قادر على مقدوره ايض والا يلزم
ان يكون المخلوق اقوى من خالقه وهو باطل ويمكن توجيه
كلام المص بحيث لا يتوجه عليه شيء بان يق لما ثبت
سابقا ان الامكان علة للاحتياج الى المؤثر مطلقا
في بادي الراي وبعد حكم البرهان يظهر ان الامكان علة
للاحتياج الى المؤثر الواجب بالذات لان مفيض الوجود
ليس الا الواجب جل سلطانه والامكان الذي علة
للاحتياج الى الواجب بالذات مشترك بين جميع الممكنات

اوعام بالنسبة اليها فيكون جميع الممكنات صادرة
عنه بالعلم والارادة وما يصدر عن الشيء بالارادة
يكون مقدورا له لان القدرة هي الصفة التي تؤثر
على وفق الارادة فيكون جميع الموجودات صادرة
عنه تع بالارادة والاختيار فيلزم ان يكون جميع
الممكنات مقدورة له تع بلا واسطة فعمومية
العلة التي هي الامكان يستلزم عمومية صفة المقدورية
ولما ذكرنا مفصلا سيشير اليه المحشي مجملا بقوله
فهم لم يجوز كون الممكن فاعلا الخ قوله والتاثير لا
امكان له في صورة الايجاب غرضه دفع المنع
الذي اورده الشارح وحاصل الدفع ان كون الامكان
علة للحاجة الى المؤثر لا يفرز بان المؤثر ولذا احتمل
في بادي الراي ان يكون قادرا او موجبا لكنه ثبت باجماع
المليين ان المؤثر لا يكون موجبا فبقي ان يكون قادرا
فيكون الامكان علة للاحتياج الى المؤثر القادر وفيه
نظر لان الثابت باجماع المليين هو حدوث العالم
لا القدرة والاختيار لان المحشي قد ذكر سابقا انه

لانزاع بين الحكماء والمتكلمين الا في قدم العالم وحدوثه
لا في القدرة والاختيار الا ان يق ان هذا الزام على الش
لان زعم الش ان حدوث العالم مسبب للقدرة والاختيار
للواجب جل شانه كما مر سابقا لكن على هذا التوجيه لا يتم
الكلام ايض لانه ان اريد ان الاجماع وقع على ان تاثير
الواجب لا يكون بالايجاب فهو حق لكن لا نم ان الامكان
علة للحاجة الى المؤثر القادر لان الحركة الحادثة النازلة
الى المركز والصاعدة الحادثة الى الفوق لهما امكان الصدور
عن المؤثر الغير القادر لان مؤثرهما غير قادر فيكون الامكان
علة للحاجة الى المؤثر لا الى المؤثر القادر وان اريد ان التاثير
بالايجاب غير ممكن مطلقا سواء كان بالنسبة الى تاثير
الواجب جل شانه او تاثير غيره فهو مم لان بعض التاثير
بالايجاب كالميل الى المركز مثلا نعم لو كان الاجماع واقعا
على انه ليس في عالم الامكان تاثير بالايجاب اصلا
لكان لما ذكره وجه وليس فليس فالحق في دفع هذا
المنع ما مر من ان الامكان علة للاحتياج الى المؤثر
مطلقا في بادي الراي واول النظر لكن بحكم البرهان ظهر ان
الامكان

الامكان علة للحاجة الى الواجب بالذات والواجب بالذات
يكون فعله بالارادة والاختيار فيلزم ان تكون بالقدرة
لان القدرة هي الصفة التي تؤثر على وفق الارادة
فظهر ان الامكان علة للاحتياج الى المؤثر القادر ۞
قوله وجب انتهاء جميع المقدورات الخ اقول ان هذا
ليس قابلا للنزاع كما مر سابقا فلا نطول بذكره
قوله لم ينفوا امكان التعلق لغيره انه فرق بين التعلق
بالفعل وبين امكان التعلق والمعتزلة انما نفوا التعلق
بالفعل لا امكان التعلق والمص اثبات امكان التعلق
لا التعلق بالفعل وهذا توجيه كلامه والتحقيق قد عرفت
سابقا قوله اقول على قاعدتهم الخ حاصله ان القدرة
قسمان لانها اما مستجمعة لجميع شرائط التاثير
اولا وغاية ما يلزم من قاعدة الاعتزال هو ان يكون لبعض
المعدومات الممكنة خصوصية مانعة من تعلق قدرة
الواجب المستجمعة لجميع شرائط التاثير لا انها مانعة
من تعلق مطلق القدرة سواء كانت مستجمعة اولا
والمص ليس الا ان كل واحد واحد من خصوصيات

الممكنات يكون بحيث لو اراد الله تعالى لوقع بقدرته وبحيث
لو اراد ما لم تقع بقدرته هذا توضيح ما قصده وللشارح
ان يقول لم لا يجوز ان يكون الخصوصية مانعة عن تعلق
مطلق قدرة الواجب جل سلطانه فلا بد له من دليل
لابطال هذا الاحتمال ويمكن دفع هذا بان مقدور
المقدور مقدور وكذا معلول وبالتحقيق الذى
ذكرنا سابقا ايضا من ان الامكان علة للاحتياج
الى الواجب بالذات والواجب بالذات ليس فعله
الا بالقدرة والاختيار فظهر ان كل ما فرض انه مقدور له هو مقدور ظ
تعالى فيكون قدرته تعالى شاملة لجميع المقدورات **قوله** بل من تعلق
الارادة يحتمل ان يكون كلمة بل للاضراب ومعنى الكلام ح ان
الخصوصية ليست مانعة من تعلق القدرة بل هى مانعة من
تعلق الارادة وان يكون للترقى ومعنى الكلام ح ان الخصوصية
مانعة من تعلق القدرة الشاملة لجميع شرائط التاثير بل مانعة
من تعلق الارادة ايضا والاول انسب بالعبارة **قوله** يدل على ذلك
ما نقل سابقا عن بهمنيار هذا هو التحقيق الذى يندفع به وجوه
الاشكالات كما عرفت فيما سبق واعلم ان كلام المحشى

فى الحاشية المعنونة بقوله قوله فللمعترض ان يقول الخ
وقول بهمنيار رحمه هذا فان الحق فلا يصح ان
يكون علة الوجود الا ما هو برئ من كل الوجوه
من معنى ما بالقوة

ههنا

ههنا يدل على انه ممكن من الممكنات لا يصح ان يصدر عنه
شر من الممكنات اصلا وكلامه فيما سبق يدل على ان الحركات
العباد صادرة عنهم ففى كلامه اضطراب وقد عرفت
ما هو الحق فيما سبق **قوله** لان ترك الخير الكثير لغير
يجب ان يصدر عن الواجب تعالى ما هو خير محض وما هو خيريته
غالبة اما الاول فظ واما الثانى فلانه لو لم يصدر عنه
ما هو خيريته غالبة يلزم صدور الشر الكثير لان ترك الخير
الكثير بواسطة الشر القليل شر كثير فيلزم ان يصدر منه
تعالى الشر القليل المستلزم للخير الكثير فثبت ان الشر الواحد
وهو الواجب جل شانه يصير مبدا للخير والشر لانه يصير
مبدا الاشيا يكون خيريتها غالبة فيكون شرها قليلا
محصل الزام الثنوية ويمكن الجواب الثنوية من وجه اخر
وهو ان المبدا الذى يستند اليه الشر لا يخ من ان يكون واجبا
او ممكنا فان كان واجبا بالذات فهو بط لان
البرهان قايم على ان تعدد الواجب بالذات ممتنع
بالذات على ما سيجى وان كان ممكنا بالذات فلا يجوز
ان يكون مفيضا الوجود ممكنا اخر لانه قد ثبت البرهان

لان مفيض الوجود لا يكون الا الواجب بالذات فان قيل
بناء على ما ذكرتم يلزم ان يكون وجود الشر من الله تعالى فيلزم ان يكون
تعذيب العباد قبيحا باعتبار ان ارادتهم يكون جزءا اخيرا
من العلة التامة فمفيض الوجود هو الله تعالى وارادة العبد
شرطا لا فاعلا قلت وجود الشر هذا على تقدير كون الشر امرا
وجوديا اما على تقدير كون الشر عدميا كما نقل عن الحكماء ان الشر
انما هو العدم والوجود من حيث هو وجود خير لا احتياج في
استناد الشر الى مبداء موجود لان العدم يجوز ان
يستند الى عدم اخر كما ان عدم المعلول مستند الى
عدم العلة فح ينهدم بنيان ما ذهب اليه الثنوية
من ان الشر لا بد له من مبداء موجود لان الشر اذا كان
هو نفس العدم فلا يلزم ان يكون له مبداء موجود لان
العدم يجوز ان يستند الى عدم اخر كما ان عدم المعلول
مستند الى عدم العلة واعلم انه لما تقرر ان الوجود
خير محض فلا يتصور وجود شئ لا خير فيه اصلا او شر غالب
او لتساوى فيه الخير والشر قال الشارح فانهم قالوا
النور حي قال العلامة في شرح حكمة الاشراق ان الحكماء

اى مولانا قطب الدين

الفرس قائلين

الفرس قائلون باصلين احدهما نور والاخر ظلمة وهو رمز على الوجوب
والامكان فالنور قائم مقام الوجود الواجب والظلمة مقام
الوجود الممكن لا ان المبدا الاول اثنان احدهما نور والاخر
ظلمة لان هذا لا يقوله عاقل فضلا عن حكماء فارس الخائضين
غمرات العلوم الحقيقية ولذا قال النبي صلى الله عليه واله في
مدحهم لو كان الدين بالثريا لنالته رجال من فارس
وهذه القاعدة ليست قاعدة كفرة المجوس القائلين بظلمة
النور والظلمة وانهما مبداان اولان لانهم مشركون لا موحدون
وكذا من اثبت موثرين في الخير والشر ولا قاعدة ماني
الا ملك الذي كان نصر الدين المجوس الطين واليه ينتسب
الثنوية القائلون بالهين احدهما اله الخير وخالقه وهو
نور والاخر اله الشر وخالقه وهو الظلمة انتهى فالاعتراض
عليهم ناش من سوء فهم مقصودهم واعلم ان هذا الحديث
نقله صاحب الكشاف والقاضي في تفسير قوله تعالى واخرين
منهم لما يلحقوا بهم قال الشارح لكنه غير لازم مما ذكر
اى لكن ذلك المعنى الذي هو مراد الثنوية من ان الخير من غلب
خيره على شره وبالشر من غلب شره على خيره غير لازم

حديث مشهور في فضائل رجال الفارسي

مماذكر اى ذلك المعنى غير لازم من دليلهم لانهم قالوا الجد في
العالم خير اكثير او شر اكثير او هذا لا يستلزم ان يكون
الخير غالبا والشر مغلوبا او الشر غالبا والخير مغلوبا
لانه يجوز ان يكونا متساويين في الكثرة فلم يلزم
من دليلهم غلبة الخير على الشر او بالعكس حتى يصح ان
يراد من الخير من يغلب خيره على شره وبالشرير من يغلب
شره على خيره وايضا يلزم على هذا ان يكون في عالم الوجود
غلبة الخير على الشر وغلبة الشر على الخير وهو تناقض وايضا
لما تقرر عندهم ان الوجود خير والعدم شر يلزم ان لا
يكون في عالم الوجود الا الخير لان في عالم الوجود هو
الوجود والوجود خير فليس في عالم الوجود الا الخير قال
الشارح اتفق جمهور العقلاء على انه تعالى عالم ظاهر
كلام الشارح ناظر الى ان بعض العقلاء قد نفى علمه تعالى
ونقل في المواقف ان بعض قدماء الفلاسفة ممن
لا يعبأ به ذهب الى انه تعالى لا يعلم شيئا تعالى عما يقول
الظالمون وكان من ادعى انه لم ينف احد من العقلاء
علمه تعالى جعل هذا البعض ساقطا عن درجة العقلاء والحق

بالحيوانات

بالحيوانات العجم قال الشارح اما استدلال المتكلمين
كلام الشارح يدل على ان الحكماء لم يوردوا هذا الدليل
في اثبات العلم والحال ان هذا الدليل مذكور في بعض
كتب الحكمة ايضا قوله اى تجرد الواجب انما قيد التجرد
بتجرد الواجب لان تجرد غير الواجب جل ذكره دال على
العلم ايضا على ما سيجئ لكن الدال على العلم التام
الكامل ليس الا تجرد الواجب جل شانه قوله
وفي هذا الدليل سر كان السر هو ما ذهب اليه الصوفية
من ان الوجود حقيقة هو الواجب جل شانه والموجودات
ليست امرا خارجا عنه تعالى بل هي تعينات له تعالى
فتارة يقولون ان الواجب جل ذكره بمنزلة الكلى
الطبيعي والموجودات تعينات له وتارة يقولون
ان الواجب شانه بمنزلة البحر والاشياء بمنزلة
الامواج له فكما ان الامواج ليست امرا خارجا
عن البحر فكذلك سائر الاشياء بالنسبة اليه تعالى
فليس في الوجود الا الله تعالى ومفاسد هذا المذهب
اكثر من ان يحصى ويمكن ايضا ان يكون السر هو ما اشتهر بين

نقريروحدة الوجود
وذوق المتالهين
وتحقيق المقام

اهل التاله والذوق فى انه ليس شئ من الممكنات متصفا بالوجود
اتصافا حقيقيا بل الممكنات لها ارتباط بالموجود الحقيقي
واطلاق الموجود على الممكن من قبيل اطلاق متمول على
زيد واطلاق مشمس على الماء فليس المتصف بالوجود
حقيقة الا الله تعالى وما عداه مرتبط به وفيه نظر لانه ان
اريد انه لا يكون سوى الله تعالى منتزعا منه للوجود فهو كاذب
لان ما سوى الله تعالى من الممكنات المتحققة فى الخارج بحيث
ينتزع منها الوجود بالمعنى المصدري والا يلزم القول
بما ذهب اليه السوفسطائية غاية ما فى الباب ان يكون
الاتصاف بالوجود من قبيل الاستناد الى الجاعل لا من
قبل ذاته وان اريد ان مطابق انتزاع الوجود ليس الا
الواجب جل سلطانه فهو حق لكن هذا لا ينافى كون ما
عدا الواجب من الممكنات المتحققة منتزعا للوجود بالمعنى
المصدري ويمكن ان يوجه ان المراد بالسر انه لما ثبت
كون الواجب جل شانه محض الوجود فيجب ان يكون
بالفعل من جميع وجوه ذاته ومن جميع وجوه كمالاته لانه
لو كان بالقوة باعتبار بعض وجوه ذاته او بعض وجوه

كمالاته

فانهم لا يقولون بوجود شئ فى الخارج اصلا سعد

كمالاته لكان مندرجا تحت ما بالقوة فلا يكون بالفعل من
جميع الوجوه واذا لم يكن بالفعل من جميع الوجوه لم يكن
محض الوجود بل يكون مشوبا بالقوة فثبت انه اذا ثبت
كونه محض الوجود يجب ان يكون بالفعل من جميع الوجوه
الذات والكمالات التى هى عين الذات لانه ثبت
ان جميع كمالاته عين ذاته ولا شك ان العلم كمال مطلق
للموجود بما هو موجود فيجب ان يكون عالما بذاته وبجميع
ما عدا ذاته ايضا لانه لما فرض انه محض الوجود فيجب ان
يكون بالفعل من جميع الوجوه والا يلزم القوة وهو خلاف
الفرض فيجب ان يكون عالما بذاته وبجميع ما عدا ذاته
من الكليات والجزئيات المادية والمجردة فلا يعزب
عنه مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء وهو السميع
العليم ويمكن ان يقال ايضا فى وجه السر انه لما ثبت انه
جل شانه محض الوجود الصرف فلا يتصور التعدد فيه
بل لا يمكن تصور التعدد فيه لانه اذا ثبت كونه محض الوجود
الصرف المجرد عن العوارض فيجب ان يكون متشخصا حقيقيا
متشخصا بذاته ولا شك ان التشخص الحقيقي لا يمكن تصور

التعدد فيه فلا يمكن تصور التعدد في تشخص الوجود الصرف
المجرد عن العوارض ولما كان محض الوجود الصرف القائم
بذاته فيكون ظهورا ونورا بذاته فيكون له الظهور التام
والانكشاف التام باعتبار حقيقة ذاته الاقدسية
وليس العلم الا الظهور والانكشاف فيكون عالما
ولما كان ظهوره وانكشافه اتم الظهور واتم الانكشاف
فيلزم ان يكون عالما بذاته وبجميع ما عدا ذاته من الممكنات
وجميع الحقايق كلياتها وجزئياتها مجرداتها وماديتها
كذلك لله دره فافهم وتبصر وكن من الشاكرين قوله
لكن فيه صرف عن المتبادر يعني ان كلام المص بناء على حمل
الشرح يلزم صرفه عن الظ لان المص لما قال والاحكام
والتجرد واستناد كل شيء اليه دلائل العلم فيفهم من ظ
كلامه ان كل واحد منها يفيد اصل العلم لا ان اثنين
منها يفيد اصل العلم وواحد منها يفيد شمول العلم
فمقتضى ظ كلام المص ان يحمل قوله والاخير عام على
ان المراد ان الاخير كما انه يفيد اصل العلم كذلك يفيد
شمول العلم ايض على بينه المحشي قوله منها العلماء

بذواتها واعلم انه يمكن اثبات القدرة والارادة
والحيوة وسائر الصفات الكمالية من هذا الاسلوب
ايض ويمكن حمل قول امام المتقين ويعسوب الدين
امير المؤمنين علي ابن ابي طالب صلواة الله وتسليماته
عليه وعلى اولاده المعصومين من عرف نفسه فقد
عرف ربه لانه اذا عرف نفسه بانه عالم قادر مريد
مجرد وغيرها من الصفات الكمالية يعرف ان باريها
ومفيضها يجب ان يتحقق له ما هو اعلى من هذه الصفات
الكمالية واشرفها فقد عرف ربه بجامعية الكمالات
الحقيقية قوله العلم مطلقا اي في الجملة من غير تقييد
بالذات او بغير الذات بان يق لما كان الواجب تع
مبدء الجميع الموجودات التي منها العلماء كان الكون
الفاعل اشرف واكمل من اثره ولما كان العلماء عالمين
بذواتهم كان الواجب جل شانه عالما بذاته ايض
قوله كما يدل عليه الدليل الذي استدلوا به هذا
لا يدل على ان مرادهم نفي العلم التفصيلي لا نفي اصل
العلم لانه قد لا يكون الدليل منطبقا على المدعى

وهذا من بعض الابحاث على الدلائل الغير التامة كيف وقد
قال المص قدس سره في نقد المحصل اقول قد طول الفلاسفة
قالوا العلم حصول صورة المعلوم في العالم ومع ذلك
فهو يقتضي اضافة ما للعالم الى المعلوم والعالم والمعلوم
ان كانا متغايرين فلا بد من ان يتصور العالم بصورة
المعلوم ولا يمكن ان يعقل المبدا الاول شيئا غيره
وان كانا واحدا فلا بد فيه من تغاير اعتبارين حتى يمكن
ان يعقل الاضافة بينهما ولا كثرة في المبدا الاول بوجه
من الوجوه فهو لا يوصف بالعلم بوجه بل هو مفيض العلم
على الموجودات التي هي معلولاته كما يفيض الوجود عليها
فهذا مذهبهم والباقون منهم ومن اهل الملل جميعا
اتفقوا على انه تعالى عالم انتهى وهذا صريح في ان قدماء
الفلاسفة مذهبهم انه تعالى لا يعلم شيئا تعالى عما
يقول الظالمون **قوله** والاولى ان يقال وجوز وجه
الاولوية هو ان ظاهر كلام الش يدل على انه جاز
ان يكون فوقه ما هو اكمل بلا نزاع وليس كذلك بل يجب
الفرق عن الظ على ما فعله المحشي بخلاف قوله جوز بدل

ناصحا منعم مكن از گريه دلرا سوختم امشب چاكهاى سينه را با سوزن دل دوختم

قوله جاز لان قوله جوز بدل يجب الظ انه صار مذهبا ولا
نزاع في ذلك لان اكثر الاشاعرة جوزوا ان يكون فوقه
ما هو اكمل **قوله** على وجه لم يكن ان يوجد اعلى منه واعلم
ان بعض مسالك اثبات هذا المطلب هو قاعدة امكان
الاشرف وتقريرها على ما هو مذكور في كتب الرؤساء هو
انه اذا وجد الممكن الاخس يجب ان يوجد قبله
الممكن الاشرف لانه اذا وجد الاخس ولم يوجد الاشرف
قبله فلا يخ اما ان يكون الاشرف ممكن الوجود ام لا فان
لم يكن ممكن الوجود فيكون محالا وليس الكلام فيه بل الكلام
في الممكن وان كان ممكن الوجود فاذا فرض صدوره عن
الواجب فلا يخ اما ان يصدر بلا واسطة الاخس
او بواسطة وكلاهما باطل اما الاول فلانه يلزم جواز
صدور الكثرة عن الواحد بناء على انه فرض وجود الاخس
بلا واسطة الاشرف فاذا فرض وجود الاشرف ايضا
بلا واسطة شئ يلزم جواز صدور الكثرة عن الواحد
الحق وهو مح واما الثاني فلانه يلزم ان يكون المعلول اشرف
من العلة وهو بط فيما فوق الكون اذا عرفت هذا فقول

فاعلته امكان الوسائط

قوله

قوله

لا يمكن ان يوجد نظام آخر فوق هذا النظام بناء على ما ذكرنا
من قاعدة امكان الاشرف واعترض على قاعدة امكان
الاشرف بانه لو تم هذا لوجب ان لا يكون بعض الاشخاص
ممنوعا عما هو اشرف والحال انا نرى اكثر الخلق ممنوعين
عن كمالات لهم التي حصولها فيهم اولى والجواب عنه على ما في
المطارحات هو ان قاعدة امكان الاشرف انما هي
مطردة فيما فوق الكون اي الممكنات الثابتة المستمرة الوجود
بدوام عللها الثابتة الغير المتغيرة بالحركات الفلكية لا في
ما تحت الكون اي الممكنات المتغيرة المبتدأة بالحركات
والاستعدادات كالمواليد الثلثة والسر في ذلك ان
الامور الخارجة عن سلسلة الحركات والتغيرات والاستعدادات
المختلفة لا يمنعها عن كمالاتها الممكنة لها امر غريب لان علة
كمالاتها اما ذات الفاعل او امر لازم له وبالجملة كل ممكن
يكون امكانه الذاتي كافيا في فيضان وجوده به لا يحتاج في
فيضان وجوده الى الامكان الاستعدادي يكون جميع
كمالاته حاصلة لها في بدو الفطرة فعلل وجوده وعلل
كمالاتها ايضا بخلاف الحوادث اليومية فان علل وجودها

وهو المعدن والنبات والحيوان [illegible]

وعن ما يلزم

وعن ما يلزم علل وجودها فيجوز ان لا يوجد ما هو اشرف بالنسبة
اليها لفقدان استعدادات تكون علة لحصول ذلك
الاشرف ثم ان ههنا جوابا آخر وهو ان العناية الالهية متعلقة
بتدبير الكل من حيث هو كل اولا وبالذات وتدبير الجزء ثانيا
وبالعرض ولا يمكن ان يكون نظام الكل احسن من النظام
الواقع على ما عرفت وان امكن لكل فرد ما هو الاكمل بالنسبة
اليه وبالنظر الى خصوصيته لكنه يكون مخلا بحسن نظام
الكل وان خفي عليك وجهه ونظير ذلك ان المعمار اذا طرح
نقش عمارة فربما كان الاحسن لتلك العمارة ان يكون
بعض اطرافه مبرزا والبعض الآخر مجلسا بحيث لو غير
هذا الوضع لاختل حسن مجموع العمارة وان كان الاحسن
نظرا الى خصوصية كل من الاجزاء ان يكون مجلسا مثلا ونظير
آخر هو ان البدن لما كان تدبيره وحفظه مقصودا فيجوز
الفصد والحجامة بل قطع جزء اذا علم حفظه بهذه الجراحات
مع ان اللائق بحال كل جزء من البدن بخصوصه ان يكون
باقيا بحاله بلا عروض جرح وقطع عليه ونبهوا على هذا المطلب
بان الكل من حيث هو متصف بالنظام الاحسن بالنسبة الى المبدأ

التام من جميع الوجوه فيستحق بتلك المناسبة فيض الوجود
منه فلا بد ان يوجد على هذا الوجه دون غيره من الوجوه فانه
من حيث تلك الوجوه ابعد عن المناسبة مع المبدأ
ولعل تفاصيل كيفية هذا الحل واختلاله بتغير حال فردود
عما هو عليه احد سواء او اطلع عليه واحد بعد واحد
من الانبياء والاولياء والحكماء والله سبحانه يعلم
اسرار الاشياء قوله ان اراد بالخطور خطور التفصيلي
توضيحه ان المعتبر في علم المرسل هو اصل العلم لا العلم
التفصيلي فلا يمكن اثبات اصل العلم له تع من الشرع
نعم يمكن اثبات خصوص العلم ونحو العلم من الشرع
كالعلم التفصيلي او العلم المتقدم على ايجاد الممكنات
ونقل عن غياث المدققين انه قال في رسالة دليل
الهدى ان اثبات صدق شخص من الاشخاص يمكن
بالمعجزات بان يدعي الصدق وبشهادة امور خارقة
للعادة على وجه تطمئن به القلوب ولا يبقى شائبة ريب
في صدقه ثم اذا قال هذا الصادق انه تع موجب يجزم
بالعقل قطعا فيما ظنك بحصول العلم بكل ما اخبره به هذا

الصادق وعلى هذا منع التوقف لا يكون مكابرة قال بعض
الفضلا قد يتوهم اذا شوهدت المعجزات يحصل اليقين بصدق
الرسول صلى الله عليه وآله فيحصل العلم بكل ما اخبره ومن جملته
انه تع عالم من غير ان يتوقف ذلك على ان يعلم او لا علمه
تع وهذا ظ وحاصله ان نفس ارسال الرسل وان كان
موقوفا على كون المرسل عالما في نفس الامر لكن لا يتوقف
العلم على العلم بذلك ولا حد ان يقول لو صح هذا لامكن
اثبات وجود الواجب بالنبي بمثل ما ذكر ولم يقل احد انتهى
وفيه نظر لان عدم القول به لا يقدح في المط اذا
كان معقولا لان كل ما هو معقول لم يكن مسطورا
في الكتب ولهذا العلوم والصناعات تتزايد بتلاحق
الافكار وايضا اثبات وجود الواجب تع بقول الرسول
الذي ثبت رسالته بمشاهدة المعجزات قال به غياث
المدققين في رسالة دليل الهدى قوله المانع من التعقل
وبالحري ان يحقق اولا ماهية العلم لينكشف جلية الحال في
المقال واعلم ان النفس اذا صارت متوجهة للماهية
العلم فلا تجد ماهيته الا وجود الشيء للموجود بالفعل وهذا من

المانع من التعقل
انما هو المادة

الحدسيات التي تتجرد بها النفس عند ملاحظة حال نفسها
وبالجملة العلم حضور شيء لامر مستقل في الوجود وانما قيدنا
الوجود بالاستقلال لان الامر الذي لا يكون مستقلا
بالوجود اي يكون قائما بالغير يكون انيته بعينها انية محله لانه
من نعوت محله لان الوجود في نفسه للحال هو بعينه وجوده
لمحله فحقيقة العلم هو الوجود الرابطي للامر المستقل بالوجود
اي الموجود بالفعل ولا يكون الماديات مستقلة بالوجود
لان الهيولى لما كانت القوة مضمنة فيها بل فعليتها فعلية
القوة فلا يكون الهيولى والهيولانيات عالمة لان الهيولى
والهيولانيات ليست موجودة بالفعل بمعنى انه لا يكون
القوة مضمنة فيها لان الموجود بالفعل ما لا يكون القوة
مضمنة فيه فالموجود بالفعل لا يكون الا امرا مجردا قائما
بالذات والامر المجرد القائم بالذات مشترك بين
الواجب جل شانه وبين الجواهر المجردة فالموجود بالفعل
من الممكنات ليس الا الجواهر المجردة فالعالم منها لا
يكون الا الجواهر المجردة فان قيل اذا لم يكن الهيولى والهيولانيات
موجودة بالفعل لم يصح ان تكون معلومة ايضا لان العلم لما

كان هو

كان هو الوجود الرابطي فيجب ان يكون الوجود بالفعل ليصح ان يكون
للغير قلت خواص المعلومية توجد في الهيولى والهيولانيات
لان مناط المعلومية هو ان يكون الامر الذي من شانه المعلومية
له وجود رابطي بالقياس الى موجود بالفعل والهيولى والهيولانيات
لا تابى عن الوجود الرابطي لشيء موجود بالفعل واما مناط العالمية
فلا يوجد فيهما لان مناط العالمية هو ان يكون الشيء موجودا
بالفعل ولا يكون القوة مضمنة فيه والحاصل ان الفعلية
قسمان احدهما ما هو مخلوط بالقوة وثانيهما ما لا يكون كذلك
المعتبر في العالمية هو الثاني فان قيل يلزم ان لا يكون شيء
من الممكنات عالما لان كل من الممكنات باعتبار ذاتها
بالقوة فالقوة مضمنة في فعليتها وقد قلت ان الفعلية
المضمنة فيها القوة لا تصير مناط العالمية قلت المراد
بالقوة هنا القوة المتغايرة عن الفعل لا القوة المخلوطة
بالفعل والحاصل ان القوة والفعل قد يكونان متغايرين
كما في الهيولى والهيولانيات وقد يكونان غير المتغايرين
كما في المجردات وكلامنا هنا في الاول دون الثاني واذا
عرفت هذا ظهر لك ان حقيقة العلم لا يكون الا الوجود والحصول

تحقيق ان العلم الحصولي راجع الى الحضوري

للمجرد القائم بذاته مطلقا سواء كان في ذاته كما في علم المجرد
القائم بالذات بذاته اوله كما في علم المجرد القائم بالذات
بمجرد آخر قايم بالذات او عنده كما في علم المجرد القائم بالذات
بالصورة الحاصلة فيه وبالصورة الحاصلة في الحواس الحاضرة
عند النفس المجردة فبالاعتبار الاول والثاني قبل العلم
حضور مجرد عند مجرد وبالاعتبار الثالث قيل هو حصول
صورة الشيء في العقل فالعلم اما حصولي او حضوري والذي اوامّا
سنح لي الحق فليس العلم حقيقة الا الحضوري والتقسيم
بالحصولي والحضوري ليس الا باعتبار اول النظر وبادي
الراي لان المعلوم بالعلم الحصولي حقيقة ليس الا الصورة
الحاصلة في العقل وذو الصورة معلوم بالعرض على ما هو
راي الشيخين قالا ان النفس لا تدرك الا ما حصل فيها وهو
الصورة ويدل على ذلك انه لو ارتفع ذو الصورة عن الخارج
لكان الادراك بحالة الا ترى ان النائم المبرسم يدرك
ما لا وجود له في الخارج على نحو ادراك ما في الخارج فظهر ان
المعلوم حقيقة هو الصورة وذو الصورة معلوم بالعرض
والصورة حاضرة عند النفس فيكون الصورة معلومة بالعلم

الحضوري وبناء على ما هو المذهب المنصور من ان الاشياء
تحصل بانفسها في الذهن ليس العلم الا العلم بالكنه
لا العلم بالوجه لان وجه الشيء اذا حصل في العقل فالمعلوم
حقيقة هو حقيقة ذلك الوجه وذو الوجه معلوم بالعرض
فالمعلوم حقيقة هو كنه الوجه بناء على ان الاشياء
تحصل بانفسها في الذهن فاتضح لك ان العلم حقيقة
ليس الا الحضوري وان العلم لا يكون الا بالكنه فاحفظ
هذا ولا تكن من الغافلين قد بقي شيء وهو انه قد يتوهم
من ظاهر تعريف العلم بوجه الشيء عند الموجه بالفعل انه
يلزم التكثر في حصول العلم في تشكل الامر في علم الشيء
بنفسه لانه لا يتصور التكثر فلا يتصور العلم والذي يحل بان
المراد من الموجه بالفعل في قوله عند الموجه بالفعل اعم   احسن ازاله
من ان يكون هو الشيء الاول ام لا والشاهد على ذلك هو
علم الانسان بذاته فان قيل ان الترتيب في الالفاظ
والتقديم والتاخير فيها موجب للتقديم والتاخير في
المعاني فكيف يجوز ان يكون الموجه بالفعل في التعريف
يكون اعم من الشيء الذي هو مقدم عليه في الترتيب قلت هذا

الترتيب انما هو في المعبر عنه فيجوز ان يكون المعبر عنه بهما واحد
وبالجملة مناط العلم هو تحقق الوجود بالفعل فاذا وجد
المجرد القائم بذاته تحقق العلم بالفعل لانه ليس لتحقق
طبيعة العلم منتظر سوى تحقق الوجود بالفعل فقد تبين
لك مما بينا ان كل مجرد عالم وكل عالم مجرد ويندفع ما ذكره
الشارح بقوله ولو سلم فلم لا يجوز ان يشترط التغاير بين
الحاضر وما حضر عنده فلا يكون الشيء عالما بنفسه وايضا
لقائل ان يقول ايها الشارح الفاضل أليس قلت
في كثير من مواضع شرحك اقول كذا فهل دريت انك
اقول لا يقول الا من كان عالما بنفسه وشاعرا بذاته
فظهر ان هذا الايراد نشأ من الغفلة والعناد وذلك
ساقط عند اهل السداد والرشاد قوله في ذاته متعلق
بالوجود والحاصل ان الوجود في نفسه هو عين الوجود للمدرك
والفرق بين الوجود في نفسه والوجود للمدرك انما هو
بالاعتبار فقط فهذا الوجود اذا لوحظ بالقياس الى ذلك
الموجود مع قطع النظر عن كون ذلك الموجود حاضرا عند
موجود آخر فوجوده بهذا الاعتبار هو وجوده لنفسه واذا

لوحظ

کدا ختم چو برویش عرق روان دیدم — که آفتاب چه بجلوه‌گاه شبنم شد

لوحظ من حيث انه حاصل عند المجرد القائم بالذات فهو
بهذا الاعتبار وجود رابطي وعلم قوله لا يصح ان يكون ما
وجوده في ذاته اي حاصله انه لما فرض ان وجود المحسوس والمعقول
في ذاته هو وجوده لمدركه يجب ان يكون المدرك شيئا
يكون وجوده لنفسه لا لغيره ليصح ان يكون وجود شيء
له لانه لو كان المدرك محله لا لنفسه يلزم ان يكون
وجود الشيء لذلك المدرك بالمحل فلا يكون وجود المعقول
والمحسوس في ذاته وجوده لمدركه وهو خلاف المفروض
قوله ان عني بالعينية الواقعة يعني رد الاعتراض المذكور
على هذا التقدير فالاعتراض المذكور مبناه على هذا الفرض
والتقدير وعلى تقدير آخر وهو قوله وان عني بعدم العينية
رد اعتراض آخر قوله البعد وهو مفعول اقيم مقام فاعل
ان عني قوله ثم ليس تنعكس الموجبة الكلية الخ يعني لو كانت
الموجبة الكلية منعكسة الى موجبة كلية لكان اثبات
الاصل كافيا في اثبات العكس لان العكس من لوازم
الاصل واذا ثبت الملزوم ثبت اللازم والا يلزم تحقق
الملزوم دون اللازم لكن لا تنعكس الموجبة الكلية

لى الموجبة الكلية فمست الحاجة لى بيان الموجبة الكلية التي هي
عكس الموجبة الكلية التي هي قولنا كل معقول مجرد وعكس
هذه الموجبة الكلية كلية هو كل مجرد معقول وفي هذا العكس لا
يكفي اثبات الاصل بل لا بد له من بيان قبيّن بقوله لكنه
المجرد عن المادة اي **قوله** حتى يصير جزء محذوف وتقديره
حتى يصير معقولا **قوله** كالحال في المعقولات بالقوة هذا
متعلق بقوله او بان يتغير فيه شي **قوله** اي غير قايم بالغير ليس
عدم القيام بالغير كافيا في كون الشي ظاهر النفس والا
كانت الهيولى شاعرة بنفسها بل المراد ان الموجود بالفعل
الذي لا يكون قايما بالغير يكون ظاهر النفس والهيولى وان
لا يكون قايم بالغير لكنها ليست موجودة بالفعل لان
موجودية الهيولى ليست مستقلة بنفسها ولهذا قال
بعض الحكماء الهيولى آلة وشبكة لاصطياد الصور واصطياد
الجسمانيات وآلة موجودة للغير فالهيولى موجودة للغير بهذا
المعنى فوجود الهيولى للغير لا لنفسها وما لا يكون وجوده
لنفسه مستقلا لا يصح ان يكون عالما **قوله** كمال مطلق للموجود
من حيث هو موجود واعلم ان المراد بالكمال المطلق للموجود

شاط بهذه الحاشية مقدم على الحاشيتين السابقتين

بما هو موجود هو الكمال الذي لا يتخلل في كماليته قد وقد وحيث
وحيث فقولنا قد وقد اشارة الى الكمال الذي يكون كماليته
بعض الزمان دون بعض كبعض الاحكام الشرعية فانه يكون
في بعض الزمان كمالا وفي بعض آخر لا يكون كمالا ويصير منسوخا
وقولنا حيث وحيث اشارة الى الكمال الذي لا يكون كماليته
الا مع حيثية تقييدية للموجود بما هو موجود كالحركة فان
الموجود ما لم يتخصص بالتجسم لم يكن الحركة كمالا له لان الحركة
كمال الجسم بما هو جسم لا بما هو موجود بخلاف العلم فانه كمال
للموجود بما هو موجود ولا يجب ان يتخصص الموجود ليكون
العلم كمالا له ولا يكون كمالا له بدون هذا القيد كما ذكرنا
في الحركة فان قيل قد مر ان العلم هو وجوده مجرد لمجرد
فيكون العلم هو الوجود المجرد فيلزم ان يتخصص الوجود
بالتجرد ليكون كمالا فلم يكن العلم كمالا مطلقا للموجود بما هو
موجود قلنا ظ لان كل موجود اذا لوحظ من حيث انه موجود فان
كان له العلم كان العلم كمالا له وان كان فاقدا للعلم كان
فاقدا للكمال فيكون العلم كمالا مطلقا بهذا المعنى وليس
الكلام في ان العلم بالفعل من اي طريق يحصل واي شي يكون

مصححا للعلم في التجرد وهو مصحح حصول العلم بالفعل لا مصحح
كون العلم كمالا مطلقا للموجب بما هو موجب قوله وكل
كمال لا يمتنع هذا كبرى القياس وهذا القياس من الشكل
الاول وتقريره العلم كمال لا يمتنع على الواجب جل شانه
وكل كمال لا يمتنع عليه تعالى فهو حاصل له بالفعل فالعلم
حاصل للواجب جل شانه بالفعل اما بيان الصغرى
فلان العلم كمال للموجب المطلق بما هو موجب على ما مر
بيانه واما بيان الكبرى فلانه جل شانه لو لم يكن العلم
حاصلا له بالفعل يلزم فقدان الكمال فيلزم النقص
وهو جل شانه كامل مطلق لا يتطرق على جنابه نقص
اصلا واعلم انه بهذا المسلك يمكن اثبات سائر الصفات
الكمالية ايضا قوله لا يخفى ما في حمل عبارة المصنف الخ لان ظاهر
كلام المصنف رحمه الله هو ان الدلائل المذكورة هي دلائل لا
فادة اصل علم الواجب تعالى لا العلم المقيد بالذات او بغير
الذات فحمل قول المصنف واستناد كل شيء اليه على ما ذكره
الشارح بقوله والثاني انه تعالى عالم بذاته الخ بعيد عن ظاهر كلام
المصنف رحمه الله وصرف عن المتبادر واعلم ان قول المصنف

واستناد

واستناد كل شيء اليه ظاهره ان جميع الاشياء مستندة
الى الواجب عز اسمه بلا واسطة في الفاعلية لان الظاهر
من الاستناد هو الاستناد بلا واسطة قوله والا لما
انما قال والاولى لانه يمكن ان يقال انه يجوز ان يكون
مراد المصنف من قوله والاخير عام ان الاخير يفيد شمول
العلم بدون الضم ومع الضم الى الدلائل الاخر يفيد اصل
العلم ايضا وهذا وان كان معنى صحيحا لكنه صرف عن المتبادر
قوله المذكور سابقا في الحاشية المعنونة بقول
المصنف واستناد كل شيء اليه قوله فلان التعقل حضور
الماهية المجردة بدل الشارح هذه المقدمة بقوله فلان العلم
عبارة عن حضور المعلوم عند العالم وهذه المقدمة
لا يكون قابلة للمنع لان العلم اما حضور المعلوم
او ما هو لازم للحضور فذهل الشارح عنه او اول المنع
كما اورده صاحب المواقف على قوله فلان التعقل حضور
الماهية المجردة هذا محصل كلام المحشي قوله ودفعه الى رفع
المنع الاول يعني ان المنع الاول مندفع عن الدليل على
تقرير صاحب المواقف ايضا بناء على انه لما كان نفس

انما قال اولى لم

الانسان عالما بالمعاني الكلية وبذاته المجردة بذاته تحدسوا
من ذلك لان التعقل حضور الماهية المجردة او ما هو لازم
للحضور والمنع على الحدسيات مكابرة قوله والحق هو الثاني
اي ما هو لازم للحضور لان كان المراد بالحضور الوجود الرابطي
للمجرد فالحق ان التعقل والعلم هو الحضور لانك قد عرفت
سابقا ان العلم هو وجود شيء لمجرد قائم بالذات وان كان
امرا آخر فالحق على ما قاله المحشي قدس سره قوله كما مر لقوله اذا
لمقتضي بكل منهما حاصل قوله لا يتصف بالعالمية فان ما
لا يكون بعيدا عن ذاته ومع ذلك لا يكون عالما قوله فممنوع
وايضا يلزم المصادرة على المط لان الشعور والانكشاف
هو العلم قوله المنع الشاذ وهو اشتراط التغاير بل بحاضر
وما حضر عنده قوله التنبيه المذكور وهو ان عدم اشتراط
التغاير قد علم من علم الانسان نفسه قوله كما قال الله تعالى
واعلم انه يمكن توجيه الآية الكريمة المتينة بثلثة وجوه
ويكون كل وجه اشارة الى برهان لاثبات علم الواجب
جل شانه احدها لان المعنى الا يعلم من كان خالقا للشيء و
كان ذلك الخالق مجردا وخبيرا امكنه حقيقة التي تقصد عنها

المعنى فانه لا محالة يكون عالما بالمعنى وثانيها لان المعنى الا
يعلم من كان خالقا للشيء وكان مجردا وخبيرا يكون ذلك
الشيء مجعولا له فيكون لذلك الشيء حصول له فيكون لذلك
الشيء حصول للمجرد فيكون معلوما له وثالثها ان المعنى
الا يعلم من كان خالقا للشيء وكان مجردا ويكون تجرده
في اعلى مراتب التجرد فيكون علمه في اعلى مراتب العلم فيكون
علمه تاما كاملا والعلم التام الكامل لا يكون الا اذا كان
الشيء عالما بذاته وبجميع جهات ذاته ولوازمه ومن
بعض جهات ذاته تعالى ومن بعض لوازمه هو ذلك
المجعول له فيجب ان يكون عالما به والا لم يكن له علم تام
وهذا النقص يجب تنزيهه تعالى عنه قوله علم كمالي اجمالي
الاجمال والتفصيل وصفان للادراك والعلم الاجمالي
والتفصيلي قد يتحققان في المحسوسات وقد يتحققان
في المعقولات اما في المحسوسات فكما اذا رأينا عشرة
اشخاص دفعة واحدة فهذه الرؤية وقعت على جميع
تلك الاشخاص حقيقة فهذه الاشخاص مرئية حقيقة
لكن بعنوان الاجمال فاذا التفتنا مرة اخرى الى كل شخص شخص

اعلم ان الواجب جل جلاله علمي

تحقيق علم الواجب بالتفصيل

بخصوصه فيكون كل شخص شخص مرئيا لكن بعنوان التفصيل والمعلوم
في الصورتين واحد والعلم الاحساسي متعدد واما
في المعقولات فكما اذا حصل لنا علم تعقلي بشيء فكذلك
العلم اذا كان بحيث لو تشكك علينا مشكك كنا
قادرين على جوابه بلا تجشم كسب جديد فالعلم السابق
على التشكك اجمالي بالقياس الى ما يحدث بعد التشكيك بلا
كسب والمعلوم في الصورتين واحد والعلم متعدد
فالعلم الاجمالي مبدء وسابق على التفصيلي والعلم التفصيلي
متاخر فلا يكون العلم التفصيلي في مرتبة العلم الاجمالي
لان العلم التفصيلي مرتب على العلم الاجمالي اذا عرفت
هذا فنقول اذا كان العلم الاجمالي عين ذات الواجب
جل شانه ولم يكن العلم التفصيلي عين ذاته يلزم ان
لا يكون الواجب جل ذكره بحيث يحصل له العلم التفصيلي
في مرتبة الذات فيلزم فقدان بعض العلوم الذي
يكون اتم انكشافا فان العلم التفصيلي يكون اتم انكشافا
من العلم الاجمالي بلا ريب وشبهة في مرتبة الذات فيلزم
ان لا يعلم الاشياء مفصلة في مرتبة الذات بل يعلم الاشياء مجملة

في مرتبة الذات وايضا يلزم ان يحصل له علم بعد ما لم يكن في
مرتبة الذات فيلزم ان يكون فاقدا لبعض الكمالات
في مرتبة الذات لان العلم كمال مطلق للموجود بما هو موجود
وما يتوهم من انه يجوز ان لا يكون العلم التفصيلي كمالا ممنوع
بما ذكرنا من ان العلم كمال مطلق للموجود بما هو موجود و
الجهل نقص مطلقا ومن انكر هذا فليس انكره الا
باللسان لان قلبه مطمئن بالايمان وايضا ايجاد الاشياء
مفصلة لا يكون الا بعلم سابق على تلك الاشياء ويجب
ان يكون ذلك العلم السابق علما مفصلا والا يلزم
ايجاد شيء بعينه بدون العلم بذلك الشيء بعينه وهو باطل
بالبديهة من الفاعل المختار على ما قال جل ذكره الا يعلم
من خلق وهو اللطيف الخبير فذلك العلم السابق لو كان
زائدا على ذاته تعالى يلزم التسلسل وهو محال وبالجملة مفاسد
هذا اكثر من ان تحصى فلا بد لنا من الاتيان بما هو الحق الصريح
والقول الصراح في تحقيق مسئلة علم الباري الاول
بمجعولاته ومعلولاته قبل ايجادها فنحن نقول وبالله
التوفيق وبيده ازمة التحقيق لما قام البرهان على اصل

علمه تع وعلى علمه بذاته وعلى علمه بجميع مجعولاته فكذلك قام
البرهان على ان علمه تع بذاته عين ذاته فبقى الكلام في
علمه تع بمجعولاته قاطبة فنقول ان مجعولاته تع يجب
ان تصدر عنه تع بالعلم لانه تع في اعلى مراتب التجرد
واعلى مراتب القدرة والاختيار وفعل الفاعل
المختار يجب ان يكون بالقصد والعلم على ما وقع في
الكتاب الكريم الا له الا يعلم من خلق وهو اللطيف
الخبير فذلك العلم اما ان يكون في مرتبة صدور المجعولات
او قبله فان كان الاول يلزم ان لا يكون الواجب
جل شانه عالما بمعلوله قبل وجود معلوله فيلزم ان
لا يكون ذاته تع عالما باعتبار ذاته فيلزم ان يكون
فاقد البعض كمالاته في مرتبة الذات لان العلم
مطلقا كمال مطلق للموجود بما هو موجود فالعلم
الذي يكون بخصوص كل مجعول مجعول يجب ان يكون
مقدما على ذلك المجعول ليصح الايجاد والجعل وذلك
العلم المقدم يجب ان يكون عين ذات الواجب جل
شانه لانه لو كان زايدا لزم التسلسل وهو ظ وايضا

بلغ في

يلزم على هذا التقدير ان لا يكون بعض كمالاته تع في مرتبة
ذاته كما مر بيانه فبقى اما التزام ان الواجب يصدر عنه
معلوله بخصوصه ولا يعلمه قبل الايجاد او ان يكون العلم
المقدم بخصوص كل مجعول مجعول عين ذاته والاول
بط والثاني هو المط فذات الواجب جل شانه بحضوره
علمية لجميع المجعولات فحضور ذاته تع عند ذاته تع
هو بعينه حضور جميع الاشياء فتلك الاشياء
تصدر عنه تع منكشفة فعلمه تع بالاشياء بعد
كونها كعلمه تع بها قبل كونها ولا تفاوت في ذلك اصلا
لان مناط علم الواجب جل شانه بالاشياء هو ذاته
بذاته بلا مدخلية امر آخر اص وليس العلم بالفعل بالعقل
الاول مثلا مقدما على العلم بالعقل الثاني مثلا لان جميع
كمالات الواجب جل ذكره يجب ان يكون في مرتبة واحدة
والا يلزم ان يكون جل شانه فاقد البعض الكمالات في مرتبة
من المراتب وهو مح ايضا نعم يجوز ان يكون بعض المعلومات
مقدما على بعض آخر كالعقل الاول بالنسبة الى العقل
الثاني باعتبار الوجود لا باعتبار المعلومية وايضا لما

كان الواجب جل شانه علة لجميع ما عدا ذاته ومفيد الوجود
كله فيكون علة مقتضية لجميع الموجودات ولما كان عالما
بذاته اتم العلوم فيجب ان يعلم ذاته انه علة للكل ومفيد
لوجود الكل والا لم يعلم ذاته اتم العلوم ولم يعلم ذاته من
جميع الوجوه فلزم من هذا انه يعلم جميع الموجودات من العلم
بذاته كيف لا ولو لم يعلم الواجب جل شانه الاشياء
الا ان توجد يلزم انه لا يعلم الاشياء من ذاته واذا لم
يعلم الاشياء من ذاته يلزم ان لا يعلم ذاته علما تاما
بل فات عنه تع بعض وجوه العلم بذاته والحال انه من شان
ذاته ان يفيض عنها كل وجود ومما يويد ان حضور
ذاته تع عند ذاته هو بعينه حضور الاشياء بل هو
اقوى من حضور الاشياء هو ان نسبة الاشياء الى
جنابه جل شانه كنسبة الظل الى ذي الظل لان حقائق
الاشياء قاطبة اظلال حقيقة الواجب جل شانه
ووجودات الاشياء قاطبة اظلال وجود الواجب
جل ذكره وعلوم الاشياء اظلال علوم الواجب جل
شانه وهكذا سائر الصفات الكمالية فالواجب جل شانه

بمنزلة الاصل والاشياء بمنزلة العكس ولا ريب
في ان الاصل في شيئية العكس اتم من العكس في
شيئية نفسه ويتضح ذلك في نسبة الامر الخارجي الى
ما في المرآت منه فكيف يتحقق الادراك والعلم بصورة
وشبح حاصلة من شيء ولا يتحقق بما هو اتم من هذا
الشيء في شيئيته فحضور الواجب جل شانه عند ذاته
تع اقوى في حضور الاشياء عنده تع من حضور الاشياء
عنده تع فالعلم الحضوري هو حضور عين المعلوم
عند العالم او حضور ما هو اقوى من حضور المعلوم والعلم
الحضوري بالنسبة الى جنابه تع انما هو باعتبار الاحتمال
الثاني اي حضور ما هو اقوى من حضور المعلوم فمناط العلم
بجميع الاشياء ليس سوى الذات المقدس البسيط
من جميع جهات الذات فالعلم بجميع الاشياء ليس
الا امرا واحدا من جميع الجهات وبسيطا من جميع الجهات
ويحتمل ان يكون ما روي عن امير المؤمنين وامام المتقين
وسيد الوصيين صلوات الله عليه وعلى اولاده
المعصومين العلم نقطة كثرها الجاهلون اشارة الى هذا

الاجمال
واعلم ان نسبة هذا العلم الى الممكنات والى علومها كنسبة
الى التفصيل فكما ان الاجمال مبداء للتفصيل فكذلك هذا
العلم مبداء لجميع الممكنات وعلومها فما وقع في بعض
عبارات الاكابر من الحكماء من اطلاق العلم الاجمالي على هذا
العلم ليس الا بالمسامحة وليس هو الا من قبيل ضرب
الامثال فمرادهم ان هذا العلم يشابه العلم الاجمالي في كونه
بسيطا غير متكثر وفي كونه مبداء للتكثر وهكذا ما يقال ان
هذا العلم نسبته الى الممكنات والى علومها كنسبة الاكسير
الى الذهب والفضة وهكذا ما يقال ان نسبته الى الممكنات
كنسبة حروف الهجاء الى المركبات وكذا ما يقال نسبته الى
الممكنات كنسبة النوى الى النخلة الباسقة وكذا ما يقال
كنسبة الوحدة الى العدد وكذا ما يقال كنسبة البحر الى
الامواج فجميع هذه النسب مناسبة للمط من وجه ومباينة
من وجه فليس مرادهم من هذه النسب سوى تقريب الافهام
الى المط وان كان تبعيد امن وجه آخر فالاعتراض
عليهم ناش من حمل عباراتهم على ما هو الظ المتبادر
من عباراتهم لا على مقصدهم اذا عرفت هذا فاعرف ان

بابستان درختهای دراز خرما که کنند ۱۲
النواة ۱۲ ... النمو ولفظت
... خرما ...

مراد المحشي

مراد المحشي قدس سره من العلم الاجمالي ليس الا ما حققناه واطلاق
العلم الاجمالي على ذلك العلم ليس الا بالمسامحة والمناسبة
ولست اظن بذلك الحبر المدقق المحقق انه لم يحقق مسئلة
العلم حق التحقيق كيف لا وسيصرح في آخر مبحث العلم
في الحاشية المعنونة بقول الشارح او صفة حقيقية ذات
اضافة الخ بقوله وخلاصة ما حصل من الابحاث المذكورة
ان علم واجب الوجود الاجمالي الذي هو عين الذات
يعلم به جميع خصوصيات الجزئيات واحكامها كما
يعلم به جميع الصور الكلية ولا دخل للزمان فيه ولا تغير فيه
اصلا كما لا يخفى واما العلم التفصيلي الذي بعده وهو عين
الموجودات العينية عند المص ويعبر عنه عند البعض بتعلق
العلم القديم وعند البعض بالروية العينية فهو انما
يكون باعتبار الزمان وفيه تغير ما بحيث لا يوجب نقصان
فان ذلك التغير ليس في العلم بالذات بل انما يكون
في المعلوم من حيث هي معلومات فالتغير في التعلق والعلم
بالحقيقة وبالذات انما هو في المعلومات الخ انتهى وهذا
ينادي باعلى الصوت انه ليس العلم للواجب بالذات

الا علما واحدا غير متغير اصلا وما هو متغير ليس بعلم اصلا
والعلم التفصيلي متغير حادث فليس المراد بالعلم
التفصيلي ما هو الظاهر في العبارة بل العلم التفصيلي انما
يكون ببعض المعلوم التفصيلي لا الذي ما هو مناط علمه تعالى
وما هو علمه تعالى حقيقة فتسمان على ما هو الظاهر في العبارة في
اول مبحث العلم فيحمل على صرف العبارة عن الظاهر بقرينة ما
سيذكره في آخر المبحث والمحشي قدس سره قد استوفى
الكلام في تحقيق العلم في رسالته المسماة باثبات الواجب
فارجع اليها وما ذكرناه في الاعتراض انما هو مبني على ظاهر
عبارته ولهذا وجهنا كلامه على ما يوافق الحق لكن يصح
في بعض عبارات ما يشعر بخلاف التحقيق المذكور وسنشير
اليه في مقامه ان شاء الله تعالى وهذا التحقيق المبرهن الذي ذكرناه
في تحقيق مسئلة العلم موافق لما ورد في الروايات الواردة
عن ائمتنا الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين روى رئيس
المحدثين رحمه الله تعالى في كتابه الكافي باسناده عن محمد بن مسلم
عن ابي جعفر عليه السلم قال سمعته يقول كان الله ولا شيء غيره
ولم يزل عالما بما يكون فعلمه به قبل كونه كعلمه به بعد كونه

ما نقلناه عنه ٢ ر

ونظر ذلك

ونظير ذلك كثير في الروايات فلا نطول بذكرها صدق الله
العظيم وصدق رسوله الكريم وصدق اوصياءه الطاهرون
المعصومون ونحن على ذلك من الشاهدين الشاكرين
الحامدين **قوله** فهو نيال الكل له اي الواجب جل شانه
نيال كل الاشياء بقضها وقضيضها نيلا علميا تاما
كاملا من ذاته بذاته لان مناط انكشاف الاشياء
ومناط العلم بالاشياء ليس الا ذات الواجب جل
شانه وذاته تعالى حاضر عند ذاته فيكون عالما بجميع الاشياء
كليها وشخصيها ثابتها وكائنها وفاسدها **قوله**
بعد ذاته قيد الكل لا قيد العلم يعني ان علمه بالكل الذي بعد
ذاته وهو كل المعلولات يكون بعينه هو العلم الذي بذاته
فيكون علمه تعالى بذاته وعلمه تعالى بجميع معلولاته علما واحدا
حقيقة ولا تكثر فيه الا بالاعتبار فقط فقوله فتكثر علمه
معناه فتكثر علمه بالاعتبار فقط لا بالذات وبحسب الحقيقة
ويحتمل ان يكون المراد من العلم المعلوم مجازا او يكون الكثرة
كثرة حقيقية لان المخلوقات كثيرة حقيقة **قوله** فتكثر علمه
بالكل كثرة بعد ذاته المراد بهذا العلم المتكثر هو المعلوم

جاء وا بقضهم وقضيضهم اي بجميعهم ص ح
في نسخة نقض القض والقضيض هذا

المتكثر لان العلم يطلق في الاصطلاح الصناعي على المعلوم
ايض وانما حملنا على ذلك لان علم الواجب جل شانه لا
يتطرق فيه تكثر ولا تجدد بل المتجدد والمتكثر ليس الا المعلوم
وقوله كثرة بعد ذاته اشارة الى ذلك قوله ويتحد الكل
بالنسبة الى ذاته يعني يتحد كل الاشياء مع الواجب جل
شانه باعتبار الشهود العلمي فالواجب جل شانه كل الاشياء
في الشهود العلمي بمعنى ان حضور ذاته تع عند ذاته هو حضور
الاشياء بل هو اقوى من حضور الاشياء في حضور الاشياء
عنده جل سلطانه على ما بيناه سابقا ثم قال ان الاشياء
عين الواجب والواجب ليس شيء منها اراد بالعينية
العينية باعتبار الشهود العلمي واراد بالسلب ان الواجب
ليس حقيقته حقيقة الاشياء بل حقيقته مباينة لحقايق
الاشياء فلم يلزم اتحاد الواجب جل شانه يعني ان الواجب
جل سلطانه كل الاشياء باعتبار الشهود العلمي لا مطلقا
ومع ذلك واحد بسيط حق على ما اوضحناه سابقا واعلم
ان كلمة الكل من اصول اساطين الحكمة متوافقة في تحقيق مسئلة
علم الواجب تع قال اثناذ قلس ان الباري تع هو العلم المحض

بالممكن قوله فهو الكل في وحدة
الضمير المرفوع راجع الى الواجب

وهو الحيوة

وهو الحيوة المحضة وهو الخير والوجود والقدرة والخير والحق لا ان
هناك قوى مسماة بهذه الاسامي وهو مبدع فقط ولا انه
ابدع من شيء ولا ان شيئا كان معه انتهى كلام هذا الفيلسوف
الكبير انه لما كان ذات الواجب جل شانه مناط الانكشاف
لجميع الاشياء كان ذاته تع عين العلم ونفسه فكان
الباري تع هو العلم المحض وكذا حكم جميع الصفات الكمالية
وقال فلاطن الالهي ان للعالم مبدعا محدثا ازليا واجبا
بذاته عالما بجميع معلولاته وكان في الازل ولم يكن في
الوجود رسم ولا طلل الا مثال عند الباري تع انتهى وهذا ظ
ايض ان عالميته تع بالاشياء ليست الا بذاته الا ان
قوله الا مثال عند الباري تع يوهم انه قائل بالمثل الالهية
ويمكن ان يوجه ان الشهود العلمي لان الاشياء لما كانت
متحدة مع الواجب جل شانه في الشهود العلمي على ما قال
الفارابي يجوز ان يقال ان مثال الاشياء كان في الازل
بهذا المعنى فيكون المراد من المثال هو الاشياء باعتبار
الشهود العلمي وبالجملة الرموز في كلام الاكابر كثيرة فلا
يجب المبادرة بالاعتراض على كلامهم وقال ارسطو ان الواجب

الوجود لذاته عقل لذاته وعاقل ومعقول لذاته عقل غيره اولم يعقل اما انه عقل فلانه مجرد عن المادة منزه عن اللوازم المادية فلا يحتجب ذاته عن ذاته واما انه عاقل لذاته فلانه مجرد لذاته واما انه معقول لذاته فلانه غير محجوب عن ذاته بذاته ثم قال وليس كونه عاقلا بسبب وجود الاشياء المعقولة حتى يكون وجودها قد جعله عقلا بل الامر في العكس اى عقله للاشياء جعلها موجودة وليس شيء يكمله فانه الكامل لذاته المكمل لغيره فلا يستفيد وجوده من وجود كمالا انتهى وكلام هذا الفيلسوف النبيل صريح فيما ذكرنا من تحقيق مسئلة علم الواجب جل شانه كما لا يخفى على النهى وقوله اى عقله للاشياء جعلها موجودة اشارة الى ان علم الواجب جل شانه بالاشياء ليس الا علما فعليا وهو العلم الذى يكون سببا لوجود المعلوم والبرهان على ذلك يجيء ان شاء الله تعالى الحكيم وسننقل عبارة الرئيس ابو على سينا ان شاء الله تعالى قوله وثانيهما علم تفصيلى المراد بالعلم التفصيلى هو الصورة العلمية التى يكون معلوله ومعلومه حقيقة وليست بعلم حقيقة لانك قد عرفت ان

مناط

وبيان علم الواجب جل شانه بما عدا ذاته نغرضه انشاء الله تعالى

النبل والنبالة العطاء

قوله

مناط انكشاف الاشياء عنده جل سلطانه ليس الا ذاته تعالى بذاته ووجودها العينى مناط انكشافها فالاشياء منكشفات لا مناطات الانكشاف حتى يلزم المفاسد التى اشرنا اليها سابقا لان علمه تعالى بالاشياء قبل وجودها كعلمه تعالى بها حين وجودها ولهذا الصدر عنه الاشياء منكشفة على ما حققناه سابقا فالعبارة الواضحة هى ان نسبة الاشياء التى تصدر عن الواجب جل شانه نسبتها الى علم الواجب تعالى كنسبة العلم الاجمالى الى العلم التفصيلى لكن بعد تعيين المراد لا حسن فى التعبير بالايراد قوله ان حضورها غير حضور معلولها هذا غير مسلم على الاطلاق بل انما يسلم على تقدير كون علم العلة علما زائدا على ذاتها كما فى علوم الممكنات اما اذا كان علم العلة علما يكون عين ذات العلة كما فى علم الواجب جل شانه فلا نم انه يكون حضور المعلول غير حضور العلة غيرية بالذات بل بالاعتبار فقط لانك قد عرفت ان حضور الواجب جل شانه عند ذاته اقوى من حضور المعلول فى حضور المعلول عنده جل شانه وبالجملة كون وجود المعلول غير وجود

قوله

معه اليه بعد
قوله لزم ان يكون لا الى الجميع فلزم
فعلمه بذاته مستلزم لعلمه بالجميع معلول له
التم لان هذه العلوم ايضا او
فلابد من علمه بالمعلوم ايضا لان
لا علم ليس معلولا له فيكون عينه
كل ما هو غيره يكون معلولا له وكونه عينا
له لط لان حضور المعلول غير حضور العلة
سلطان

العلة لا يستلزم ان يكون علم العلة بمعلولها علما حضوريا موقوفا على حضور المعلول عندها لانك قد عرفت ان العلم الحضوري بالمعلول يتصور من وجهين احدهما من جهة حضور ذات المعلول وثانيهما من وجهة حضور ما هو اقوى من حضور المعلول والواجب جل شانه يعلم الاشياء علما حضوريا من جهة ما اقوى من حضور الاشياء في حضور الاشياء **قوله** فيلزم التسلسل مبني على انه لما كان حضور المعلول غير حضور العلة ويجب ان يكون كل معلول مسبوقا بعلم آخر غير ذات العلة فيكون ذلك العلم السابق معلولا ايضا فيجب ان يكون مسبوقا بعلم آخر وهكذا فيلزم التسلسل وجواب هذا قد عرفناك سابقا فتعرف **قوله** وقد سبق ان حضور العلة مغاير لحضور معلولها يعني يلزم احد الامرين اما التسلسل وهو محال واما الانتهاء الى علم يكون هو عين ذات العلة فيلزم ان يكون ذات العلة علما بذات المعلول فيلزم ان يكون حضور العلة مغاير الحضور معلولها وقد سبق ان حضور العلة مغاير لحضور معلولها وقد بينا لك جواب هذا فيما سبق فتذكر **قوله** ولا يلزم

فيلزم المثل الا

المثل الافلاطونية لان المثل الافلاطونية هي الاشياء الموجودة بغير الوجودات العينية بل تلك الاشياء الموجودة في الخارج لها وجود آخر وذلك الوجود الآخر هو مناط العلم لا الوجود العيني هذا هو المشهور عن افلاطون الالهي في معنى المثل الافلاطونية وقد عرفت توجيه كلامه فيما سبق على ما يوافق الحق واعلم ان جواب المحشي انما يكون له وجه اذا لم يكن مراد صاحب الشبهة من العلم بالمعلول العلم السابق على وجود المعلول اما لو كان مراده العلم السابق فلا يتم جوابه لان للسائل ان يقول الموجودات العينية معلولات فيجب ان يكون مسبوقة بعلم وذلك السابق ليس يجوز ان يكون نفس وجودات الاشياء والا يلزم تقدم الشيء على نفسه فهذا العلم السابق والحضور السابق اما بطريق الارتسام في ذات العلة لزم كون ذاته محلا للكثرة وكونه قابلا وفاعلا لشيء واحد من جهة واحدة وهو باطل او بطريق قيام المعقولات بذواتها فيلزم المثل الافلاطونية وبناء على هذا التقرير

فالجواب هو ما ذكرناه سابقا قوله فان مناط الاتصاف
بالعلم احد من الامور الثلثة يفهم من ظاهر كلام المحشى ان
مناط اتصاف الواجب تعالى بالعلم التفصيلى هو حضور
نفس الاشياء الخارجية وحصول صورها فى جوهر عقلى
حاضر عنده وقد عرفت ان هذا باطل لانه ليس مناط
العلم والانكشاف سوى ذات الواجب جل شانه بذاته
ووجودات الاشياء لغو فى مناطية العلم ومبدائية
الانكشاف وقد عرفت ايضا ان الاجمال والتفصيل لا
يصح ان يكونا صفة لعلم الواجب جل شانه بل الاجمال
والتفصيل وصفان للاشياء باعتبار الشهود العلمى
والشهود الخارجى فباعتبار الشهود العلمى يكون جميع
الاشياء فى درجة واحدة بحيث لا يكون لواحد منها
تقدم على الآخر باعتبار العلم بها فكان الجميع امرا واحدا
وباعتبار الوجود الخارجى امور متفاصلة متمايزة
ويكون لبعضها تقدم على الآخر الا ان يقى مراده من العلم
التفصيلى المعلوم تفصيلا وكلامه بيان للمعلومات
فى ان لها مراتب فتامل قوله اعراضا اى شبيهة بالاعراض

تا مجز

من حيث الانكشاف بمعنى ان العلم بالغير اذا حصل لنا
علما حصوليا يكون انكشاف ذلك الشى بصورة
عارضة لنفسنا فيكون تلك الصورة مناط الانكشاف
ولما كان ذات الواجب جل شانه بذاتها مع قطع
النظر عن جميع ما عداها ذاتها علما تفصيليا تاما
بجميع ذرات عالم الوجود فكان الاشياء حاصلة
فيها بالصور العلمية العارضة لذات الواجب جل شانه
باعتبار حصول الانكشاف المترتب على الصورة ولما كان
ذات الواجب جل شانه تفيد ما تفيد تلك الصور العلمية
بل ازيد منه بمراتب شتى فكان الصور العلمية للاشياء
عارضة لذات الواجب تعالى واعراض حالة فى ذاته تعالى على
سبيل التشبيه والمجاز قوله قوله موجهة فيه معنى
انه لما كان ذات الواجب جل شانه بذاته عالما بجميع
الاشياء قاطبة من غير حصول صورة فى ذاته تعالى اصلا
ومن غير تكثر اصلا يكون جميع الاشياء فى الواجب تعالى باعتبار
الشهود العلمى على ما قال الفارابى فهو الكل فى وحدة فكما
انه يصح ان يقى فهو الكل فى وحدة باعتبار الشهود العلمى

فلذلک یصح ان یقال ان جمیع الاشیاء موجوده فیه بعد باعتبار الشهود
العلمی وینادی باعلی الصوت علی هذا المعنی قوله فلیس مما یتصف
بها او ینفعل عنها فان کونه واجب الوجود بذاته فهو بعینه
کونه مبدءا للوازمه والمراد من اللوازم المعلولات فی قوله
بمعقولاته اذن فعلیة وبالجملة لیس فی کلام بهمنیار ههنا
ما یدل صریحا علی انه قال بالعلم الحصولی وکان المحشی ظن انه
قال بالعلم الحصولی فی قوله ولکن کانت اعراضا موجودة فیه
وقد عرفت معناه فقول المحشی قلت لما کان ظاهر کلامه
منظور فیه فتدبر **قوله** بمعقولاته اذن فعلیة یعنی ان
علم الواجب جل شانه بالاشیاء لیس الا علما فعلیا
واعلم ان العلم علی ثلثة اقسام احدها فعلی وهو ما یکون
سببا لوجود المعلوم کما فی صورة الکرسی فان النجار
یتصور الکرسی اولا ثم یوجد وثانیها انفعالی وهو ما یکون
مستفادا من المعلوم کما اذا راینا شیئا فان صورته
الحاصلة فی الذهن مستفادة من الامر الخارجی فالامر الخارجی
سبب للعلم المذکور وثالثها ما یکون خارجا عن القبیلتین
کعلم زید مثلا بذاته وعلم الواجب جل شانه بذاته ولیس

تحقیق العلم الفعلی والانفعالی وغیرهما

للواجب علم

للواجب علم الانفعالی اصلا والبرهان علی ذلک هو ان الانفعال
اما تدریجی واما غیر تدریجی فالاول شان المادة والمادیات
والواجب جل شانه منزه عن المادة وعلایقها والثانی
وان لم یکن شان المادة لکن لا یجوز هذا ایضا فی جنابه
جل شانه بیان ذلک ان الانفعال الغیر التدریجی یستلزم
الاستفادة عن الغیر والواجب جل شانه لا یجوز ان
یستفید کمال ذاته من الغیر والا یلزم النقص وایضا واهب
الکمالات لا یکون الا الواجب جل سلطانه فکیف
یمکن ان یستفید الکمال عن الغیر فان قیل لم لا یجوز
ان یکون الواجب جل شانه ینفعل عن ذاته فیکون
علمه انفعالیا قلت اما اولا فلان الکلام فی العلم الانفعالی
الذی هو استفادة العلم عن الغیر وثانیا ان هذا یؤول
الی العلم الحصولی بل هو عین العلم الحصولی وسنذکر
مع ما یلزم علیه من المفاسد **قوله** وصاحب الشفاء فیه متحیر
هذا افتراء بل افتراء لان الشیخ ابطل العلم الحصولی
فی الشفاء بوجوه شتی وذکر فی مسئلة العلم ما محصله
یعود الی التحقیق الذی ذکرناه سابقا وسننقل عبارته

في الشفاات الخ قوله لما في كل منهما اما في المذهب الاول
وهو ان اول ما صدر عن الواجب هو الصور العلمية للموجودات
العينية فلان تلك الصور لا يخ اما ان يرتسم في ذات
الواجب تعالى عن ذلك فيلزم العلم الحصولي وهو باطل او
يكون تلك الصور قائمة بذواتها فيلزم المثل الافلاطونية
وهي باطلة ايضا واما ان يرتسم في جوهر آخر وهو خلاف الفرض
لان المفروض هو ان اول ما صدر عن الواجب هو الصور
العلمية لا الجوهر العقلي كما هو مذهب الثاني واما في
المذهب الثاني فانه يلزم عليه ان يكون ايجاد الجوهر
الذي فيه صور سابقة الممكنات غير مسبوق بالعلم و
كذلك ايجاد تلك الصور يلزم ان لا يكون مسبوقا بالعلم
لانه كما ان المحل معلول له تعالى كذلك الحال ايضا معلول
له تعالى والفاعل المختار يجب ان يكون فعله ومعلوله مسبوقا
بالعلم فيلزم ان لا يكون الواجب جل شانه فاعلا
مختارا بالقياس الى ذلك الجوهر وبالقياس الى
ما حل فيه هذا توضيح كلام المحشي ويمكن ان يق ما
ذكرتم من الايراد على المذهبين انما يرد على ما فهمتم من كلامهم

لا على ما قصدوا

لا على ما قصدوا من كلامهم لانه يجوز ان يكون مقصودهم بيان
العلم الذي يكون متاخرا عن العلم الذي هو عين الذات
وذلك العلم المتاخر يعبر عنه بالعلم التفصيلي وهو معلوم
حقيقة لا انه مناط عالمية الواجب جل شانه على ما عرفت
غير مرة بل مناط علمه تعالى هو ذاته المقدسة بذاته
فعلى المذهب الاول المراد من الصور العلمية للموجودات
هو الاشياء باعتبار الوجود العيني لانه يطلق العلم بمعنى
المعلوم على الاشياء الخارجية على ما عرفت سابقا والمراد
من العلم المتقدم في قوله على نهج ما هو في العلم المتقدم
هو العلم الذي يكون عين ذات الواجب جل شانه وذلك
هو مناط العالمية ومبدئية الانكشاف وهو علم فعلي
بالنسبة الى الاشياء ولهذا قال على نهج ما هو في العلم
المتقدم فتصدر عنه تعالى الاشياء منكشفة وعلى
المذهب الثاني يكون المراد بيان الاشياء والمعلومات
التي تترتب على علم الواجب جل شانه لا ان المراد ان
الصور التي يكون حالة في الجوهر العقلي يكون مناط
عالميته تعالى بالاشياء فيكون هذا بيان اول مرتبة

من مراتب العلم التفصيلي الذي هو المعلوم حقيقة على ما ذكره
المحشي من مراتب العلم التفصيلي فلا يجب الاعتراض عليهم بما
يتوهم من ظاهر عباراتهم بل يجب الاجتهاد في تصحيح كلامهم لان
كلامهم من مرموز والرمز في كلامهم غير عزيز على ان ما نقله المحشي عنهم
ليس فيه رمز وخفاء ويجوز حمل العبارة على ما ذكرنا بلا
ارتكاب زيادة التكلف كما لا يخفى على من لم يكن من اهل
التعسف فالذين يعترضون ويحسبون انهم يحسنون صنعا
ظهر انهم غير غائرين كلام الحكماء فلم يحوموا حول المراد فانك
في واد وهم في واد وكيف يحل انتساب مثل هذا الخبط الى
الذين هم من اصول اساطين الحكمة وآباء ابناء الحقيقة فظنهم
هذا الظن انه من بعض الظن **قوله** واختار في الاشارات
المذهب الاول واعلم ان رأي الشيخ بالعلم الحصولي في
كتاب الاشارات صدورا اولا عن الشيخ المقتول في كتاب
المطارحات مع اعتراضات وتشنيعات عليهم انتهم
هذا فيما بين القوم وكان كلام الشيخ في الاشارات الفي
برائة عما اورده من الايرادات قال فيها وهم وتنبيه ولعلك

فيه تعسف لا يخفى

ان بعض الظن اثم ١٢

تقول لئن

تقول لئن كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض
لما ذكرت ثم قد سلمت ان واجب الوجود يعقل كل شيء
فليس واحدا حقا بل هناك كثرة فنقول انه لما كان
يعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته عقلا بذاته لذاته ان يعقل
الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة لا داخلة في الذات
مقومة وجاءت ايضا على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات
مباينة او غير مباينة لا تثلم الوحدة والاول يعرض له كثرة
لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك
كثرة الاسماء لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته انتهى قوله وتوضيح
الوهم ان العالم والمعلوم اذا لم يكونا متحدين ولم يكن
بعض المعلومات متحدا مع بعض بل يكثر المعلومات
لان العلم باحد المتباينين ليس عين العلم بالمباين
الآخر والا يلزم ان يكون العلم بالانسان عين العلم بالفرس
وهو ظاهر البطلان بالبديهة فيجب ان يكون مغايرا والممكنات حقائق
متباينة فيلزم تكثر العلم لان واجب الوجود جل شانه يعقل
الاشياء ولا يعقل الا بالعلم فيلزم التكثر وحاصل دفع
الوهم ان تكثر العلم بتكثر المعلومات انما يكون اذا كان

رخنة الخلل في الحائط وغيره صح ١٢

مناط العلم صور الاشياء في العالم ويكون العلم صفة زائدة
على ذات العالم اما اذا لم يكن العلم عين ذات العالم بمعنى ان
ما يترتب على الصورة العلمية يترتب على ذات العالم بذاته
كما في علم الواجب جل شانه فلا يلزم التكثر في العلم بل التكثر
انما يكون في المعلومات التي يكون متاخرة عن ذلك العلم و
لوازم له ومن تكثر المعلومات لا يلزم التكثر في ذات الواجب
جل شانه ولا في صفة العلم له فذاته تع عقل ذاته ومعقول
ذاته وكذلك عقل بالنسبة الى جميع معلولاته قبل الوجود و
حين الوجود لان حضور ذاته تع عند ذاته اقوى من حضور المعلوم
في حضور المعلوم عنده فيترتب على ذاته تع الكثرة لازمة
متاخرة على الترتيب السببي والمسببي وليست تلك الكثرة
مقومة لذاته تع حتى يلزم الكثرة في ذاته تع بل تلك الكثرة التي
هي النظام الجملي لازمة مباينة متاخرة عن ذاته وكثرة
اللوازم سواء كانت مباينة او غير مباينة لا توجب الكثرة
في ذات الملزوم اصلا نعم يعرض له تع بسبب السلوب والاضافات
كثرة الاسماء كالخالقية والرازقية والصانعية وامثالها ولا
يلزم من هذا التكثر في ذاته تع اصلا ولا في علمه ايضا وهذا الذي

اي لا يكون الواجب جل شانه مستكملا بها حالة في ذات

ذكرناه

ذكرناه مفصلا لا يبعد ان يكون شرحا لكلام الشيخ كما لا يخفى
على من لم يكن له حب الاغراض وكان له عن المماراة اعراض
والعجب ان المص المحقق قدس سره حمل كلام الشيخ في
شرح الاشارات على العلم الحصولي ثم اعترض عليه
وابطل القول بالعلم الحصولي مع ان الشيخ في الشفا
ابطل القول بالعلم الحصولي بوجوه شتى منها انه
لو كان علمه تع بالاشياء علما حصوليا يكون بازاء
كل معلوم صورة فلا يخ اما ان يكون تلك الصور داخلة في
قوام ذاته تع فيلزم التركيب في هو بط او لم يكن داخلة
بل يكون عارضة لذاته تع والعارض متاخر عن ذات
المعروض فلم يكن تلك الصور التي هي مناط الانكشاف
في مرتبة ذاته تع فلم يكن الواجب جل شانه في مرتبة ذاته
عالما بالاشياء ولما كان تلك الصور معلول ذاته تع
وكل معلول ممكن فيلزم ان يكون الواجب جل شانه عالما
حصوليا لكان مناط علمه تع بالاشياء هو تلك الصور
فايجاد تلك الصور لا يخ من ان يكون مسبوقا بصورة
اخرى ام لا فان كان مسبوقا بصورة اخرى ننقل الكلام

الكلام على ابطال العلم الحصولي للواجب جل شانه

التي وجودها
من الصور وقيام الصور
والتكثر نعم
انه لا يلزم من ان لا يكون للحق سبحانه
قائمة بذاته
ان ما ذكره الشيخ بعد ظهوره تعالى بذاته
في العلم بذاته ان تحققت صور الشيء تع
لكانت تلك الصور ... لزوم المحذور
المتوهم عما نقول الطالبون للعلم الحصولي
المذكور على ان ابطال الشيخ العلم الحصولي لانه
الشفاء لا يوجب نفي العلم الحصولي فيما ذكره
صح فيما ذكرنا ان نتعرض ولنوجه قول الاخر
ولدفع الاعتراضات فان الله تعالى جعلني
ما وقع في كلام الحكماء من الاعتراض والتوجيه من التعصب
اعظم وفيما لا يلزم ان لا يكون الشيخ
والنفي فعلى هذا لا يلزم ان لا يكون
قائلا بالعلم الحصولي لانه لو كان معتقدا انه
ابطال العلم المذكور في الشفاء بل الشيخ المذكور
بل يكون نا قلا عن الحكماء
نقض في ذلك

لا لتلك الصورة السابقة وهكذا فيلزم التسلسل المحال او لم
يكن مسبوقا فيلزم صدور تلك الصور عنه تعالى بلا شعور
كصدور افعال الطبايع عن الطبائع وهو محال ايضا ومنها
انه لو كان علم الواجب جل شانه علما حصوليا يلزم ان
يكون الواجب جل شانه عالما بشئ واحد حصوليا و
حضوريا معا في حالة واحدة وهو محال لان المعلوم
بالذات في العلم الحصولي انما هو الصورة وذو الصورة
معلوم بالعرض على ما عرفت والمعلوم بالذات في
العلم الحضوري هو ذو الصورة فلا يمكن اجتماع العلم
الحصولي والعلم الحضوري بالنسبة الى شئ واحد بالقياس
الى عالم واحد اما بيان اللزوم فلان الواجب جل شانه
لما كان مناط علمه بالاشياء هو الصور الحالة في
ذاته تعالى عن ذلك وقبل وجود المعلول يكون عالما بمعلوله
بصورته الحالة فيه تعالى وبعد وجود المعلول يكون المعلول
حاضرا عنده فيكون عالما بذلك علما حضوريا مع
بقاء العلم الحصولي بحاله لانه لا يجوز زوال العلم الاول
بعد وجود المعلول اذا عرفت هذا فلا باس علينا بان ننقل

بعض

بعض عبارات الشيخ التي تكون صريحة فيما ذكرنا سابقا في
تحقيق مسئلة علم الواجب جل شانه لتطمئن قلوب
المتعلمين وينشرح اليها صدور الطالبين قال في الشفا
ولا تظن انه لو كانت للمعلولات عنده كثرة كانت
كثرة الصور التي تعقلها اجزاء لذاته وكيف وهي تكون
ما بعد ذاته لان عقله لذاته ذاته ومنه يعقل كل ما بعده
فعقله لذاته علة عقله ما بعد ذاته فعقله ما بعد ذاته
معلول عقله لذاته على ان المعلولات والصور التي بعد
ذاته انما هي معقولة على نحو المعقول الفعلي لا الانفعالي
وانما له اليها اضافة المبدا التي يكون عنه لا فيه بل اضافات
على الترتيب بعضها قبل بعض وقال في التعليقات تعقل
الاول تعالى عقل بسيط لذاته وللوازم عنها و
للموجودات كلها حاصلها وممكنها ابديها وكائنها و حدوثها عند القائلين بالحدوث منه ١٢
فاسدها وكليها وجزئيها الى اقصى الوجود معا لا بقياس
وفكر وتنقل في المعقولات فانه يعقلها كلها معا
على الترتيب السببي والمسببي وهو تعقلها من ذاته لانها
فايضة عنه وذاته مجردة فهو عاقل ذاته وذاته معقوله

فهو عاقل و معقول والموجودات كلها معقولة له على انها عنه
لا فيه ثم قال في تعليق بعده هو يعقل الاشياء لا على انها تحصل
في ذاته كما يعقلها نحن بل على انها يصدر عن ذاته تع فان
ذاته سبب لها وقال في موضع آخر وجوده تع مباين لسائر
الموجودات و تعقله مباين لسائر التعقلات فان تعقله
على انه عنه اي على انه مبدأ فاعلي له و تعقل غيره على انه فيه
مفعول له منه ره
اي على انه مبدأ قابلي له انتهى وبالجملة في كلام الشيخ تنصيصات
وتصريحات على ان التحقيق الذي ذكرناه كما لا يخفى وظني ان
من رأى في كلام الشيخ مثل هذه التنصيصات والتصريحات
لم يبق له مجال ان يتوهم ان مذهبه في علم الواجب تع بالاشياء
بحصول الصورة في الذات ثم الكتشم والكتشيم لايراد
الاعتراضات والتشنيعات على الذهول على ان الكتب والشروح
والمصنفات مملوة بالتوجيهات والتأويلات وكان
هذا من باب حب الاعتراض لكنه هذا غير عزيز فيما بين اكثر
العلماء لان الانسان كان اكثر شيء جدلا قوله اختيار
تابعيته ليست عبارات تابعية ناصة على العلم الحصولي
بحيث لم تكن قابلة للتوجيه كما عرفت قوله الا بالاشارة

حيث اش

حيث اشار بقوله واستناد كل شيء اليه لانه اذا كان جميع
الاشياء مستندة اليه تع فيكون هو جل شانه علة لها
وهو عالم بذاته تع والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول
على ما عرفت سابقا فيجب ان يكون له تع علما سابقا
على وجود جميع معلولاته وذلك العلم المقدم هو العلم
الاجمالي كما مر قوله فاختار المذهب الشاذ فيه شيء
لان اختيار المذهب الشاذ لا يفيد الا في تصحيح العلم
التفصيلي فقط لا في العلم الاجمالي الكمالي ايض على
ما مر اللهم الا ان يق ان مراده اختيار المذهب الشاذ
لتصحيح العلم التفصيلي فقط قوله وعلى حقية ما هو مختار
المص قد عرفت سابقا ان كلمات المحققين من الحكما
متوافقة في علم الواجب جل شانه ومذهبهم واحد و
مذهب المص هو بعينه مذهبهم قال صدر المدققين في
شرح اثبات الواجب ان المذاهب في علمه تع بما
يغاير ذاته خمسة الاول انه نفس ذاته غير زائدة عليه
وهو مذهب القدماء والمشائين الثاني انه صور معلقة
لا في محل وتنسب الى افلاطون الالهي الثالث انه صور

مذاهب في علمه تع بما يغاير ذاته

قائمة بالعقل الاول على ما قرره المحقق الطوسي في توجيه كلام
الشيخ في الاشارات الرابع بالاضافة بين العالم
والمعلوم والمعلوم ذوات المعلومات الخارجية
بما لها من الصفات انتهى مسلم انه بصورة او صور قائمة
بذاته واليه ذهبت الصفاتية من المتكلمين انتهى وقد عرفت
ان كلام افلاطون قابل للتوجيه بحيث يكون مذهبه مذهب
المشائين وقد عرفت ايضا ان كلام الشيخ في الاشارات
ليس حق شرحه الا ما ذكرنا فارتفع التخالف فيما بين
كلام الحكماء قوله فهذا الكلام جواب لما كان وجه
العدول عما ذكره الشارح بقوله ولما اثبت انه تعالى عالم
اشار الى الجواب عن ادلة المخالفين له هو ان ما ذكره
الشارح متضمن لان بعضهم قد نفى علم الواجب تعالى بذاته تعالى
وقد ادعى المحشي سابقا ان الظاهر انه لم ينف احد من العقلاء
علم الواجب بالذات بذاته فجعل كلام المص جوابا عن
كل السوالين اللذين بهما التصحيح كلامه السابق وقد
عرفت ما في كلامه السابق ايضا فتذكر قوله والجواب ان
التغاير الاعتباري كاف في ذلك والشاهد على ذلك نحو

علم الانسان

حتى قيل ومنهم من نفى لان ما هو من علم ... فقال هو
لكن العاقل صاحب الملذ هب وهو نوع علم
الواجب بذاته ه منه دام ظله العالي ١٢

علم الانسان بذاته قوله فلا يناسب ما ذهب اليه المص وجه
عدم المناسبة هو ان الشارح قال في الجواب اولا ان
العلم صفة حقيقية ذات نسبة الى المعلوم وثانيا ان
العلم نسبة محضة وكلاهما يوافقان مذهب المص لانهما
يشعران بان العلم زائد على الذات وقد عرفت ان
علم الواجب تعالى عند المص هو عين ذات الواجب تعالى فليس العلم
صفة حقيقية ذات اضافة ولا نسبة ايضا قوله
كما نقل عنه حيث قال ناقلا عن المص كما ان الكاتب مثلا
يطلق على من يمكن من الكتابة الخ قوله الا ان يوجه
ومنهم لان من الزم الخ وجه الا انسبية هو ان كلام المص
قدس سره يجب النظر نفي اللزوم حيث قال ولا يستدعي
العلم فالمطابق لهذا الجواب هو ان يكون مذهب بعض
ارتكاب اللزوم ليكون الجواب ظاهر الانطباق عليه
قوله وهو صاحب الاشارات قد عرفناك ان كلام
الشيخ لفي براءة عما رمى به قوله مخالف لقواعدهم وهي
ان الواجب لا يكون محلا للكثرة وانه واحد حق بسيط
ولا يصدر عن الواحد الا الواحد وان الشيء الواحد لا يجوز

لكن يكون فاعلا وفاعلا **قوله** فهي صادرة عنك فان قيل هذا
مناف لما سبق من قول المصنف واستناد كل شيء اليه
قلت المراد ان المخاطب له دخل في الصدور بمعنى انه علة
قابلية للصورة العلمية لا انه مفيض والمراد مما سبق في
قوله واستناد كل شيء اليه هو ان الواجب جل شانه
مفيض الوجودات بمعنى انه مفيض الوجود والخيرات ليس الا
هو جل سلطانه لا انه ليس ممكن من الممكنات قابلية
بالقياس الى ممكن آخر او شرطا او معدا بل يجوز كل
ذلك **قوله** بل ربما يتضاعف اعتبار انك الى هذا
اشارة الى دفع شبهة تقريرها ان الصورة الحاصلة
في الذهن اما اعتباران احدهما اعتبارها بما هي
وهي بهذا الاعتبار معلوم وثانيهما اعتبارها من حيث
انها متمثلة في الذهن وبهذا الاعتبار هو العلم
فحيثية التمثل الذهني حيثية تقييدية والحيثية التقييدية
مكثرة لذات الموضوع فالصورة الحاصلة في الذهن
بما هي هي ذات وباعتبار انها متمثلة في الذهن ذات اخرى
فاذا كانت ذاتين فيجب ان يكون معلومية كل منهما

بصورة

بصورة فيلزم تكثر الصور والحال انكم قلتم انه لا يتضاعف
الصور والجواب هب انا سلمنا ان الصورة
الحاصلة في الذهن يكون لها اعتباران احدهما اعتبارها
بما هي هي وثانيهما اعتبارها من حيث انها متمثلة في
الذهن فحيثية التمثل الذهني وان كانت حيثية تقييدية
مكثرة للذات لكن مع ذلك لا يلزم تعدد الصورة
بيان ذلك انك اذا اعتبرت الصورة المتمثلة
بما هي هي بدون ملاحظة التمثل الذهني يكون بهذا
الاعتبار معلومة لكن لا ينفك بحسب نفس الامر
بل في هذه الملاحظة ايضا عن التمثل الذهني نعم بحسب
هذه الملاحظة يكون منفكة عن التمثل وهذا لا ينافي
كونها مع التمثل الذهني في نفس الامر اذا عرفت
هذا فنقول ان الصورة المتمثلة من حيث التمثل الذهني
لا يكون حقيقتها الا الصورة بما هي هي والتمثل الذهني
والصورة المتمثلة اذا اخذت بما هي هي من دون
ملاحظة التمثل لا تنفك عن التمثل الذهني كما عرفت
والعلم بالصورة المتمثلة من حيث التمثل انما هو بالصورة

فان قيل التمثل الذهني حقيقة في الحقائق ولها صورة على حدة
مثل سائر الحقائق فاذا اعتبر الصورة مع التمثل يكون ثم
تكثر الصورة لان الصورة حقيقة والتمثل حقيقة
اخرى فلا بد من تعدد الصورة قلنا ليس الكلام
في مفهوم التمثل لانه لا شك انه اذا لاحظ العقل
التمثل الذهني يحصل في النفس صورة بل الكلام
فيما صدق عليه التمثل الذهني يحصل صورة
فانها اذا حصلت في الذهن يحصل لها التمثل
الذهني لا مفهوم التمثل الذهني

والتمثل الذهني وكلاهما حاصلان فلا يحتاج في العلم بالصورة المتمثلة
من حيث انها متمثلة لغير الصورة المخلوطة بالتمثل الذهني لان
حقيقة الصورة المتمثلة من حيث انها متمثلة ليست الا الصورة
والتمثل الذهني وكلاهما حاصلان في الصورة اذا اخذت
بما هي هي لان تلك الصورة مخلوطة بالتمثل الذهني في تلك
الملاحظة لا بحسب نحو تلك الملاحظة نعم الشيء الذي يتعدد
حقيقة ويتضاعف حقيقة ليس الا الاعتبار العقل دون
الصورة لان العقل اذا اعتبر الصورة مع التمثل الذهني يكون
تلك الصورة علما واذا اعتبر مجردة عن التمثل الذهني يكون
معلوما فاذا اعتبر العقل كون الصورة مع التمثل معلومة
يكون الصورة مع التمثل بمنزلة الصورة بما هي هي في المرتبة الاولى
فيعتبر ان الصورة مع التمثل متمثلة في العقل بدون تكثر الصورة
وكذا يعتبر في تمثل الصورة المتمثلة في الذهن ان يتمثل في العقل
وهكذا الا ما يعتبره العقل فالتكثر حقيقة ليس الا في الاعتبار العقلي
وكذا البحث في العلم الحضوري بالنفس فان الاحتياج في
العلم بالنفس وبالعلم بالعلم بالنفس وهكذا ليس الا عن
النفس فالنفس من حيث حضورها عند مجرد علم من حيث

انها

انها شيء حاضر عند النفس معلومة فالنفس لها اعتباران
اعتبارها بما هي هي واعتبارها مع الحضور لكن الاعتبار الاول
لا ينفك في نفس الامر عن الاعتبار الثاني فاذا اعتبرناها بما هي هي
فلا ينفك في نفس الامر عن الحضور فلا يحتاج للعلم باعتبارها
مع الحضور الى صورة اخرى غير هذه النفس التي اخذت
بما هي هي لانها كانت مخلوطة مع الحضور فاذا اعتبرنا انها
مع اعتبار الحضور يكون معلومة فتعتبر الحضور الاول
مرة اخرى بان يكون النفس مع الحضور حاضرة وهكذا فلا
يتعدد نفسك بل الامر الذي يكون متعددا حقيقة ليس الا
بالاعتبارات المتعلقة بنفسك وقوله على سبيل التركيب اشارة
الى ضم الحيثية التقييدية التي هي التمثل الذهني كما وضحناه

قوله ولا تظنن الخ هذا دفع ما يتوهم انه لا يجوز ان يكون
شرط العلم هو حصول صورة المعلوم في العالم فاشار
الى دفعه بقوله ولا تظنن وحاصله انه قد حقق ان مناط
العلم ليس الا الحصول والوجود للمجرد القائم بالذات
فانما تحقق هذا تحقق العلم بلا مرية فخصوصية الفرد الحضوري
والفرد الحصولي ملغاة لان الحضوري انما يكون علما لاشتماله

على الحصول والوجه للمجرد وكذا الحصول انما يكون علما لاشتماله
على الحصول والوجه للمجرد فمناط العلم هو الحصول والوجه
للمجرد قوله في كونه حصولا لغيره بغران المعاله حصول ووجه
رابط للقابل المجرد والفاعل المجرد ومعلوم ان حصول الشيء
للفاعل المجرد في كونه حصولا للمجرد ووجها له ليس دون حصول
الشيء لقابله المجرد فاذا كان الحصول للقابل المجرد علما فبالطريق
الاولى ان يكون الحصول للفاعل ايض علما واعلم ان هذه
المقدمة على ما وضحناه هو مناط دفع ما اورده المحقق الدواني
وسينقله المحشي بقوله وقيل عليه الخ وسنزيد لك هناك
زيادة توضيح قوله القولين المراد بهما قوله العاقل كما لا يحتاج الخ
وقوله ولا تظنن قوله البيان اي بيان عدم استدعاء
العلم صورا مغايرة للمعلومات لما كان سهل المأخذ
لم يلتفت اليه المص قدس سره في التجريد قوله الظن المذكور
في قوله ولا تظنن الخ قوله الحكم المردود المراد بالحكم المردود هو
ان كونه تع عالما بمعلولاته مشروط بكونه محلا لصور
معلولاته قوله ايض في كلام المص المنقول لانه قال المص رحمه الله
ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون

حصول

حصول الشيء لقابله وكان هذا اشارة الى انه لما كان حصول
المعلول للفاعل بالاقتضاء والوجوب وحصوله للقابل
ليس بالاقتضاء والوجوب بل بالامكان فكيف
يجوز ان يكون حصول الشيء للفاعل في كونه حصولا لغيره
ادون من حصول الشيء لقابله بل حصول الشيء للفاعل
اولى من حصول الشيء للقابل في كونه حصولا لغيره قوله
او منه في بعض النسخ بدل منه فيه وكلاهما صحيحان
بل الاولى وجههما معا لانه قد مر سابقا ان حقيقة
العلم هي وجه شيء وحصوله للمجرد القائم بالذات وذلك
الحصول الذي هو الوجه الرابطي يتصور ارتباطه بالمجرد
القائم بالذات اما بفي كارتسام الاشياء في الذهن
واما باللام كحضور شيء عند مجرد سواء كان المجرد المذكور
هو الشيء الاول اولا واما بمن كصدور شيء من مجرد
قائم بالذات وقد يكون بعند كالاشياء المرتسمة في
القوى فان القوى مع ما ارتسم فيها حاضرة عند النفس
قوله كما مر الاشارة اليه في كلامه المنقول حيث اشار المص رحمه الله
بقوله بصورة يتصورها او تستحضرها فقوله يتصورها اشارة

وكر الارتباط باللام وفي ومن وعند

للا الارتباط بغير وقوله اوستخص ما اشارة للا الارتباط
بعند قوله وقيل عليه القايل هو المحقق الدواني في شرح
العقايد العضدية وفي رسالة اثبات الواجب الجديدة
ايض قوله ان ذلك كون الحصول للقابل علما ليس
مستلزما لكون الحصول للفاعل علما ايض قوله بل
لقايل في هذا البحث اورده المحشي بطريق النقض على
الدليل لكن المحقق الدواني لم يجعله نقضا بحسب الظ في
شرح العقايد بل جعله سندا للمنع نعم جعله نقضا في
رسالة اثبات الواجب الجديدة لكن الامر فيه سهل
لان الغرض البحث على الدليل وهو حاصل على الطريقين
اي سواء جعل سندا له او نقضا على الدليل واحتمال
النقض في كلام المحقق قائم ايض قوله وليس لخصوص
الوجه الظلي والعيني قد نبهناك فيما سبق ان قول المص
في كونه حصولا لغيره يدفع ما اورده المحقق الدواني
وكانه وقع له غفلة عن هذا فاورده ما اورده لان غرض
المص هم الله هو ان لما حقق ان حقيقة العلم ليست الا
وجه شيء وحصوله للمجرد القائم بالذات فانما تحقق منه تحقق

العلم

العلم والعلم الحضوري والعلم الحصولي فردان لطبيعة العلم
وكونهما علما انما هو باعتبار الاشتمال على طبيعة العلم
وخصوصيتهما ملغاة في تحقق العلم ولا شك ان المعلوم
المذكور له حصول ووجه رابطي للقابل المذكور
وكذلك له حصول ووجه رابطي للفاعل المجرد وحصوله
للفاعل المجرد من حيث انه وجه للمجرد وحصول له
ليس بادون من الحصول والوجه للقابل المجرد
من حيث انه حصول ووجه للمجرد فكما ان الحصول
للقابل المجرد علم كذلك حصوله للفاعل المجرد علم قوله
فانما هو القيام بالموصوف لعدم ان الاتصاف بالشيء له
لا يحصل بمحض الوجه الرابطي سواء كان الارتباط بفي
او باللام او بمن او بعند بل لا بد في الاتصاف بالشيء له
من ارتباط خاص هو الارتباط بفي بالقياس الى محل
مادي في وجوده في نفسه لا غير وهذا لا يتصور الا في
قابل الشيء له لا في فاعله بخلاف العلم كما عرفت قوله
عين معلولاته هذا الوهم خلاف ما حققناه سابقا في
تحقيق العلم لكن المراد من العلم بالمعلولات هنا الصور

تمام مر في الارتباطات الاربع

العلمية لا العلم الذي هو مناط انكشاف الاشياء لان العلم
الذي هو مناط انكشاف الاشياء لا يكون عين الموجودات
العينية بل هو عين الواجب جل شانه كما مر قوله بعد تزييف
كلام صاحبها قد عرفت سابقا ان التزييف انما يتوجه
على ما فهموه من كلام الشيخ لا على ما قصده الشيخ وكلامه
فلم يزيف بالحقيقة انما هو كلامهم لا كلامه قوله لمعلوله
الاول اي علة بلا واسطة وانما قلنا ذلك لانه علة
لباقي المعلولات ايضا لكن بوسائط الشروط قوله
فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول تعالى
اياه قد تعرفت سابقا ان مناط تعقل الاول تعالى
الاشياء هو ذاته تعالى فليس وجود المعلول الاول هو
تعقل الاول تعالى شانه بل تعقل الاول تعالى شانه هو
ذاته تعالى هذا اللهم الا ان يراد بالتعقل المعقول
ويكون المراد ان المعلول الاول معقول للواجب جل شانه
بدون ان تحل صورة منه في الواجب جل شانه قوله
والجزئية هذا خلاف ما تقرر عند الفلاسفة من ان صور
الجزئيات سواء كانت مجردة او مادية لا ترتسم في

الجواهر

الجواهر العقلية اللهم الا ان يراد بالجواهر العقلية ما هو
شامل للنفوس ايضا قوله المذكورة حيث ذكر المصنف
رحمه الله في شرح الاشارات انه على تقدير العلم الحصولي
يلزم المحالات التي ذكرناها سابقا قوله وفيه تكلف
بل هذا فاسد لانه اذا لم يكن بين المعلول الاول وبين
العلم به فرق بالذات بل بالاعتبار فقط فيلزم
عود الفساد المذكور وهو لزوم ايجاب المعلول الاول
بلا سبق علم لان الكلام في العلم الذي يكون متقدما
بالذات وسببا لوجود المعلول فلو كان هذا
العلم المتقدم بالذات هو المعلول الاول يلزم تقدم
الشيء على نفسه وايضا نقول الصادر الاول اذا
اخذ من حيث هو علم يكون شيئا صادرا
عن الواجب جل شانه فلا بد ان يكون مسبوقا
بعلم وذلك العلم السابق ليس هو المعلول الاول
والا يلزم تقدم الشيء على نفسه فلا بد ان يكون شيئا
آخر فيلزم ان يكون الصادر الاول هو هذا لا ما فرض اولا
فيلزم التخلف وايضا ننقل الكلام اليه فيلزم التسلسل

او الانتهاء الى علم هو عين الواجب بالذات قوله علم تفصيلي
بالنسبة الى الصادر الاول واجمالي بالنسبة الى الجميع قد
عرفت سابقا ان علم الواجب تعالى بذاته هو علم بجميع معلولاته
مفصلة وهذا العلم لا تفاوت فيه بالنسبة الى معلوم دون
معلوم نعم التفاوت في المعلومات بان يكون بعض منها سببا
لبعض وليس التفاوت فيما بينها بحسب العلم الذي هو
مناط الانكشاف فيها فكلام المحشي لا يخلو عن شوب اضطراب
اللهم الا ان يوجه لكن مراده انه لما كان الصادر الاول لا يتوقف
الا على ذات الواجب جل شانه وما سواه متوقف على
غير ذات الواجب تعالى ايضا فيكون نسبة علم الواجب جل شانه
الى الصادر الاول مثل نسبة العلم التفصيلي بالشيء الاخر
منتظراته من حيث العلم وليس له منتظر اخر من حيث العلم
فكذلك لا يكون له منتظر اخر سوى ذات الواجب تعالى شانه
بخلاف ما عدا الصادر الاول فالواجب جل شانه علة
تامة بالنسبة الى الصادر الاول ومقتض تام له وليس
هو جل شانه بالقياس الى ما عداه كذلك قوله فان الغائب
المطلق في طرف الشاهد الحاضر يعني لكن هذا ليس من باب قياس الغائب

علی در نور دیدن کرهه

على الشاهد بل الغائب في طرف الشاهد ومن جملته لانه كما ان
الصورة البنائية التي في ذهن البناء سبب لوجود البناء
وعلم فعلي به كذلك علم الغائب وهو الواجب جل شانه
بمعلولاته علم فعلي وسبب بالقياس الى المعلومات
وليس انفعاليا لما مر سابقا غاية ما في الباب
ان يكون علم الحاضر وهو البناء علما حصوليا وعلم
الغائب وهو الواجب جل شانه ليس حصوليا لما
عرفت لكن علم الغائب والشاهد لا تفاوت بينهما
في كونهما فعليين قوله ذلك جائز في العلم الاجمالي
اي في العلم الذي هو سبب للمعلومات ويكون
عين ذات العالم كما في علم الواجب جل شانه بالاشياء
فانه لا تعدد في ذلك العلم بل واحد بسيط حق
بجميع الاشياء كما عرفت سابقا نعم لو كان العلم
بحصول صور الاشياء في العالم او بحضورها عنده
في الخارج لكان تعدد العلم لازما بتعدد المعلومات
وليس فليس قوله وكلام المص يدل على ان
الموجب المنكشف بذاته الخ لان ما يفهم من كلام المص

وهذا حجة جامعة لها وقياس الغائب على
الحاضر انما هو بطريق الاولى لكن بينهما
جهة جامعة ١٢

هوان الموجودات الخارجية عين العلم فانكشافها معها والمعلوم متحدان بالذات ح فلم تكن الموجودات منكشفة قبل الوجود فلم يكن ايجادها ايجاد المنكشف بذاته فلم يكن العلم عنده ايجاد المنكشف بذاته بل العلم عنده هو الموجود المنكشف بذاته **قوله** واندفاعه ظاهر لانا نقول ان الموجودات منكشفة قبل الوجود بالعلم الاجمالي وهذا العلم مقدم على الموجودات وسبب لها والعلم الذي لا يكون سابقا على وجه ما هو العلم التفصيلي وليس العلم التفصيلي الذي هو عين وجود الاشياء علما فعليا بل العلم الفعلي هو العلم الاجمالي المقدم على الموجودات فلم يكن في كلام المص ما يدل على ان الموجود المنكشف بذاته هو نفس العلم الفعلي ليكون منافيا لما صرح به القوم هذا توضيح لما رامه وفيه تامل **قوله** او غير مادية يفهم من هذا ان الجزئي الغير المادي قد يكون متغيرا وهذا مخالف لما اشتهر بينهم من ان غير الماديات لا يكون الا ثابتا محضا والمتغيرات لا يكون الا الماديات ولا يبعد ان توجه كلامه بعد تمهيد مقدمة وهي ان الصور الكلية الحالة في النفس لا يكون مادية لان الصور

تنبيه هذا المبحث على ما قيل من ان مناط التفرقة بين الكلي والجزئي نحو الادراك لا بالمدرك ففيه ما فيه كما لا يخفى منه مد ظله

المادية

٢٢١

المادية لا تحل في النفس كما هو المقرر المشهور عندهم بل هي تحل في قوى النفس ويكون تلك القوى مادية وتلك الصور الحالة في النفس لها اعتباران احدهما من حيث انها حالة في النفس وبهذا الاعتبار يكون جزئية وثانيهما ان تؤخذ تلك الصورة من حيث هي هي وبهذا الاعتبار يكون كلية وكليتها ليست الا بهذا الاعتبار اذا عرفت ذلك فنقول ان الصور الكلية المكتسبة الحالة في النفس اذا اخذت من حيث انها حالة في النفس يكون جزئية وغير مادية وهو ظ ومتغيرة ايضا بمعنى ان حصولها تجدد للنفس او بمعنى ان النفس قد تذهل عنها او تزول تلك الصورة عنها كما في صورة نسيان النفس فقد وجد جزئي متغير غير مادي والدليل المذكور كما يجري في الجزئيات المتغيرة المادية يجري في الجزئيات المتغيرة الغير المادية ايضا وبيان ذلك ان قبل حصول الصورة الغير المادية الحالة في النفس للنفس كان الواجب جل شانه عالما بانه لا يكون تلك الصورة حاصلة لها فبعد حصول تلك الصورة لها لا يخ اما ان يزول

ذلك العلم ام لا فالاول يوجب التغير والثانى يوجب الجهل
وكلاهما مح وما اشتهر بينهم من ان غير الماديات لا
يكون الا ثابتا محضا معناه ان العقول وصفاتها
لا يكون الا ثابتة لان النفوس لما كانت مادية ففى
صفاتها شوب مادية ايض واعلم ان الدليل المنقول
يجرى فى صفات العقول ايض بناء على حدوث العالم
بل يجرى فى كل حادث سواء كان ذاتا او صفة وتقرير
الاجراء هو ما اوضحناه **قوله** بل هذا الدليل يجرى فى
المتغيرات اى كلمة بل للترقى بالقياس الى الصور
الادراكية الكلية لان هذا الدليل كما يجرى فى الصور
الادراكية الجزئية المتغيرة على ما ذكرنا كذلك يجرى فى الصور
الادراكية الكلية المتغيرة بعين ما مر من البيان **قوله**
فى الآن المقدم المراد بالآن المقدم هو الآن الذى كان
زيد فى الدار فى ذلك الآن **قوله** او فى شئ من الازمنة
يعنى لا يكون زيد فى الدار فى شئ من الازمنة والحاصل
ان نقيض الشئ رفعه ورفع العلم بان زيدا كان فى
الآن الفلانى فى الدار الفلانى يتصور بوجهين احدهما

ان يزول

ان يزول العلم بكون زيد فى الدار فى ذلك الآن الفلانى
الذى كان العلم اولا تعلق بكونه فى الدار فى ذلك
الآن وثانيهما ان يعتقد ان زيدا لم يكن فى الدار فى
شئ من الازمنة والآنات ففى ثانيتك الصورتين
يلزم زوال العلم الاول ورفعه اما اذا اعتقد ان
زيدا كان فى الآن الفلانى فى الدار وفى آن آخر بعد ذلك
الآن او قبل ذلك الآن لم يكن فى الدار لم يلزم التناقض
ولم يلزم رفع العلم بكون زيد فى الدار فى الآن الفلانى
فيمكن اجتماع العلمين اى العلم بكون زيد فى الدار
والعلم بانه لم يكن فى الدار بناء على تغاير الآنين
فبقاء العلم الاول بحاله عند حصول العلم الآخر
لا يكون موجبا للجهل واعلم ان المحقق الدوانى فى
رسالة اثبات الواجب الجديدة قرر الدليل
بوجه آخر غير ما قرره الش وحاصله انه اذا كان
علمه تع بالممكنات ومعلولاته عين ذاته تع ولا شك
انه عالم بالممكنات المتغيرة لانها بهذا الوجه معلولة له
تع فاذا تغير حال المعلوم مثلا لكن ينعدم منه شئ

ال بر

بعد ان كان او عكس ذلك فاما الذي يتغير علمه به ام لا فان
كان الثاني يلزم الجهل المركب لعدم مطابقته للواقع
ولذي كان الاول لزم التغير في ذاته تعـ لان العلم عين
الذات وانت تعلم انه بهذا التقرير لا يكون جواب الشـ
جوابا لان مبني جوابه على كون الصفة زائدة على الذات
ثم اجاب في تلك الرسالة عن الدليل المذكور بهذا
التقرير ولا باس بان ننقل بعبارته قال فيها قلت
انه تعـ يعلم المتغيرات على وجه لا يتطرق اليه تغير مع
كونه مطابقا للواقع مثلا يعلم ان الحادث الفلاني
يوجد في الآن الفلاني او الزمان الفلاني ويعدم في
الآن او الزمان الذي بعده وهكذا في سائر الحوادث
فانه يعلمها بعلم اجمالي هو عين ذاته على وجه لا يتطرق
اليه تبدل كما في علمنا الاجمالي بالامور المترتبة المتعاقبة
وانما يلزم التغير فيه لو كان علمه بسبب حضوره في
الآن او الزمان مثل ان تعلم ان زيدا قائم الآن واذا
قعد فلا بد ان يتغير وتعلم انه قاعد الآن والا كنت جاهلا
بحاله وكان استمرار علمك بقيامه جهلا مركبا واما اذا

[illegible]

افند

فرضنا ان تعلم ان زيدا في ذلك الآن او في ذلك البعض
من الزمان بصفة القيام وفي ذلك البعض الآخر بصفة
القعود ولم يتعين الزمان والآن بالحضور عندك
بل بالاسباب المقتضية له وهكذا في جميع الاحوال
فلا يلزم منه تغير وتبدل ويمكن تمثيله للتوضيح تارة بعلمنا
بالاحوال المترتبة المتعاقبة السابقة فان ذلك العلم
لا يتغير مع انه ليس فيه كذب واخرى بان نفرض احدا
منا اطلع على الاحوال المتعاقبة اللاحقة بسبب الاطلاع
على الاسباب المودية اليها كما في المنجم المطلع
على الاوضاع المتعاقبة المترتبة بحيث لم يكن في هذا
العلم تغير اصلا وهذا مما لا يشتبه على ذي فطانة انتهى
واعلم ان قوله وانما يلزم التغير معناه وانما يلزم التجدد
والحدوث لشهادة قوله لو كان علمه بسبب حضوره
في الآن او الزمان وبالجملة ان العلم بالمتغيرات انما يلزم
ان يكون متغيرا وحادثا اذا كان ذلك العلم علما انفعاليا
مثلا اذا علم ان زيدا في الدار في آن فاذا خرج منها
في آن آخر بعده مثلا يزول العلم الاول بمعنى انه لم يستمر

فطنة ح ل

وتحصل العلم الآخر وهو العلم بالخروج فيلزم التغير من صفة
لا صفة فيلزم التغير والتجدد في العلم اما اذا كان فعليا
فلا يلزم فيجوز ان يكون العلم ازليا وغير متغير ويكون المعلوم
متغيرا حادثا فبالحقيقة المتغير والحادث انما هو المعلوم لا
العلم وقد عرفت فيما سبق ان علمه تع لا يكون انفعاليا
مستفادا من المعلولات بل يكون فعليا متقدما عليها
وذلك العلم الفعلي هو عين ذاته تع بمعنى ان الامر الذي
يترتب على الصور العلمية الفعلية يترتب على ذاته تع
بذاته تع فيكون علمه تع بالممكنات والمعلولات علما فعليا
بسيطا قائما بالذات على ما فصلناه سابقا فلا تغير
ولا تجدد في علمه تعالى اصلا بل التجدد والتغير انما هو في المعلوم
قوله ولا يكون الجواب مطابقا لاجراء الدليل المذكور
يعني ان الجواب الذي ذكره الش لا يكون مطابقا للدليل
بل لا يكون الجواب الذي ذكره صحيحا بحسب الظاهر لان الش
قال في الجواب الجواب منع لزوم التغير وظاهر انه
سلم الزوال ومنع التغير لان المستدل اخذ الاحتمالين
في استدلاله وجعل كل واحد من الاحتمالين مستلزما

للفساد

للفساد وظ انه بعد تسليم الزوال يلزم التغير والمنع مكابرة
وانما قلنا وظ هذا الخ لانه يمكن توجيه كلام الش
بحيث يصير آيلا الى ما ذكره المحشي لانه يمكن ان يق ان
مراد الش انه ان اراد المستدل انه يلزم زوال
العلم الاول فلا نم الزوال لان العلم صفة ذات اضافة
او اضافة مخصوصة فالذي يتغير ويزول هو التعلقات
والاضافات لا العلم فلا يلزم التغير في العلم بل التغير
في الاضافات وتغير الاضافات ممكن فبناء على هذا
التوجيه لا يحتاج الى تغيير تقرير الدليل ليصير جواب الش
مطابقا للدليل كما ذكره المحشي بقوله وتقرير الدليل
على وجه الخ لانه يمكن توجيه عبارة الش على وجه يكون مطابقا
للدليل بغير شيء وهو ان قول الش فعلى الاول تغير نفس
العلم منظور فيه لان العلم من الصفات الكمالية ولا
يجوز التغير فيه والا يلزم ان يكون علم الواجب جل شانه
كعلمنا وايضا تسليم التغير في العلم هو بعينه المفسدة التي
ذكره المستدل لانه جعل التغير في الدليل مفسدة وايضا
قول الش وعلى التقديرين لا يلزم تغير في صفة موجودة

اذا كان العلم اضافة بدر بها — اذا كان صفة ذات اضافة بدر بها

لا آخره منظور فيه لانه على تقدير كون العلم اضافة يلزم التغير
في صفة العلم على ما سلمه بقوله فعلى الاول يتغير نفس العلم
فان قلت يجوز ان يكون مراد الشارح انه اذا كان العلم
اضافة لا يتغير ايضا لانه يجوز ان يكون الاضافة المخصوصة
بحالها والتغير انما هو في الاضافات العارضة لها
قلت فح يرجع هذا الى كون العلم صفة ذات اضافة كما لا
يخفى قوله ويمكن حمل عبارة الشارح اي عبارة الشارح في
تقرير الدليل لا في تقرير جواب الدليل فيه ان حمل عبارة
الشارح على هذا التقرير لا يعد غاية البعد كما لا يخفى على الناظر
في عبارته قوله ان العلم عندنا نفس المعلوم واعلم
ان العلم الذي هو نفس المعلوم انما هو العلم التفصيلي
لا العلم الاجمالي فما ذكره المحشي في الجواب انما يكون
جوابا على تقدير كون المراد من العلم الذي هو مذكور في
الدليل العلم التفصيلي لا العلم الاجمالي اما لو اريد من العلم
العلم الاجمالي فلا يكون هذا مطابقا بل الجواب الصحيح ان
يق ان العلم الاجمالي امر واحد بسيط عين ذاته تعالى
ويعلم الواجب جل شانه بهذا العلم الواحد جميع الاشياء

فبهذا العلم

فبهذا العلم يعلم كون زيد في الدار في الزمان او الان الفلاني
ولا يزول هذا العلم بخروج زيد عنها بعد ذلك الزمان او
الان بل كما يعلم كونه في الدار في ذلك الان او الزمان كذلك
يعلم خروجه عنها بعد ذلك الزمان او الان فالعلم الاجمالي
واحد لا تكثر فيه اصلا وانما المتكثر هو المعلومات والاضافات
العارضة للعلم الاجمالي بالقياس الى كل معلوم معلوم
وتغاير المعلومات بالذات لا يستلزم تغاير العلم
الذي هو عين ذات الواجب بالذات بل العلم الاجمالي
الذي هو عين ذات الواجب تعالى اذا قيس الى المعلوم
يكون مغايرا بالقياس الى معلوم اخر تغايرا بالاعتبار
والاضافة لا تغايرا بالذات فالمتغير والمتكثر هو اضافة
العلم الاجمالي الى المعلومات ونفس المعلومات
لا العلم الاجمالي الذي هو عين الذات وهذا اشار
بقوله وتغير الاضافات ممكن قوله هو لازم للعلم
يعني ان الحضور لازم للعلم لان العلم لما كان عين
المعلوم كان العلم حقيقة هو الامر الحاضر والحضور
لازم للحاضر فالحضور لازم للعلم وقد عرفت انه مبني هذا

نحقيق معنى ان علمه تعالى بالجزئيات على وجه كلي

الكلام على حمل العلم على العلم التفصيلي **قوله** عقلا زمانيا
محضا واعلم ان هذا القول صريح في نفي العلم الزماني المتجدد
المتغير لا نفي العلم مطلقا لانه قيد العلم المنفي بالزماني المحض
حيث قال عقلا زمانيا محضا وقوله على نحو آخر صريح
ايضا في ان الواجب جل شانه له علم بالمتغيرات لكن لا يوجب
يكون ذلك العلم متغيرا متجددا زمانيا لانه لم ينحصر العلم
بالمتغيرات بكون ذلك العلم متغيرا متجددا زمانيا بل
يتصور ان يكون العلم بالمتغيرات بوجه لا يكون متغيرا
متجددا زمانيا وبالجملة كلام الشيخ الى آخره ياتي كل الاباء
عن حمله على نفي العلم بالمتغيرات راسا وكون المعلوم
من المتغيرات انما هو الطبيعة الكلية والاشياء
المتغيرة المشتملة على الطبيعة لا يكون معلوما بالذات
بل المعلوم بالذات هو الطبيعة وكان من حمل كلام
الشيخ على هذا اقصر نظره في قوله انما يعقل كل شيء على نحو
كلي واغتره لفظ الكلي ولم ينظر الى ما وقع بعد تلك
العبارة بلا فاصلة وهي قوله ومع ذلك فلا يعزب عنه
شيء شخصي ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض

بالغيب للعجمة والتاء المثناة الفوقانية
نعزب من باب ملده

ولا الى ما وقع

ولا الى ما وقع قبل تلك العبارة ايضا وظني ان من نظر في
العبارات المنقولة عن الشيخ نظرا غير مخلوط بالغبار
والتعصب يجزم بانه لا يكون مراد الشيخ الا ما نحقق
لك فاعلم ان العلم بالاشخاص الجسمانية من حيث انها
اشخاص معينة يتصور من وجهين احدهما من جهة الاحساس
بالة متجزية وذلك العلم هو العلم الاحساسي الذي لا
يكون الا انفعاليا مستفادا من وجود المعلوم ويعبر
عن ذلك العلم بالعلم الزماني وبالعلم الجزئي على الوجه الجزئي
وثانيهما من جهة الاحاطة بجميع الاسباب والعلل
المتسلسلة المنتهية الى الاشخاص الجسمانية وهذا
العلم يعبر عنه بالعقل التام الغير الزماني وبالعلم بالجزئي
على الوجه الكلي اما لانه كتعقل الطبايع الكلية في الثبات
على حالة واحدة او لان المراد من الوجه الكلي هو ان
الواجب جل شانه يعلم الجزئيات بالكلية اي جميعها
بحيث لا يعزب عنه تعالى شيء منها لا انه تعالى يعلم
بعضها ويفوت عنه بعض آخر كما ذكره في التعليقات
بقوله تعقل الاول تعالى عقل بسيط لذاته وللوازم

عنها والموجودات كلها حاصلها وممكنها ابديها وكائنها
وفاسدها وكليها وجزئيها على اقصى الوجوه معا لا باحساس
وفكر وتنقل في المعقولات فانه يعقلها كلها معا على
الترتيب السببي والمسببي انتهى فلا يتصور في علم الواجب
تعالى تنقل من معلوم الى معلوم كما هو شان الممكن وكما
ان القسم الاول لا يكون الا انفعاليا كذلك القسم الثاني
لا يكون الا فعليا فالمعلوم في القسم الثاني مترتب على
العلم وفي القسم الاول بالعكس ولاجل ذلك لا يكون
القسم الثاني يتغير بتغير المعلوم ولا يتجدد بتجدده اصلا
فالمتغير والمتجدد في الزماني انما هو المعلوم دون العلم
وهذا هو العلم التام الذي اتم العلوم واكملها والعلم
التام بالعلة التامة انما يوجب العلم التام بالمعلول لا
انه لو حصل الاحساس بالعلم بل الاحساس قد يكون
مستحيلا كما بالنظر الى الواجب جل شانه لان الاحساس
لا يكون الا بالقوى الهيولانية كالحواس الجسمانية وهو
نقص على الواجب جل ذكره يجب تنزيهه تعالى عنه وهذان
القسمان اللذان ذكرناهما من العلم وان كانا نحوين

في العلم

من العلم لكن المعلوم بذينك العلمين ليس الا امرا
واحدا بعينه فالاشخاص الجسمانية التي نعلمها علما
احساسيا جزئيا يعلمها الواجب جل شانه علما تعقليا
من جهة الاحاطة بجميع الاسباب والعلل والعلم
الاحساسي يكون متغيرا ومتجددا بتغير المعلوم وتجدده
بخلاف العلم التعقلي كما مر اذا عرفت هذا فاعرف ان
قول الشيخ بل واجب الوجود انما يعقل كل شيء على نحو
كلي ليس مراده الا ان الجزئيات المتغيرة يعلمها الواجب
جل ذكره علما تعقليا فعليا ويعلم جميعها معا لا بقياس
وفكر وتنقل من معلوم الى معلوم بل يعلم جميعها علما
تاما محيطا بالكل معا وقد عرفت ان هذا العلم يعبر عنه
بالعقل التام الغير الزماني وبالعلم بالجزئي على الوجه الكلي
وينادي على ذلك باعلى الصوت قوله ومع ذلك فلا
يعزب عنه شيء شخصي ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات
ولا في الارض ونعم ما قال الشيخ وهذا من العجائب التي
يحوج تصورها الى لطف قريحة والذين شنعوا على الشيخ
وغيره من الحكماء في هذا الموضع فليس تشنيعهم الا من قلة

التدبر وضعف التحصيل فمن لم يفهم كلام الاكابر فلا يلومن
الا نفسه وجميع ما ذكرنا مشروحا يستفاد من كلام الشيخ
فيما ذكره في كتاب التعليقات بقوله الاول يعرف الشخص
واحواله الشخصية ووقت الشخص من اسبابه ولوازمه
الموجبة له المودية اليه وهو يعرف كل ذلك من ذاته
او ذاته هو مسبب الاسباب فلا يخفى عليه شئ ولا
يعزب عنه مثقال ذرة انتهى كلامه ومثل ذلك كثير في كتبه
فلا نطول بنقله **قوله** الا بالصور الكلية هذا الاشتباه
ناشئ من عدم فهم كلام الشيخ وقد عرفت ما هو الحق
قوله ونفى هذا الانكشاف كفر صريح لا نزاع لاحد في ان
نفى هذا الانكشاف كفر صريح في الشريعة بل كفر صريح في دين
العقل وشريعة البرهان ايضا وقد عرفت ان كلام
الشيخ نفي برائة عما توهموا من كلامه وعما رموه والتكفير
لا يتوجه الا على ما توهموا من كلامه لا على ما هو في كلامه
كما عرفت وكان الشيخ لو كان عالما بانه يظهر بعده
مثل اولئك الاكابر المشنعين لغير اسلوب تصنيفه
بحيث لم يبق مجال لتوهم لاحد من ادنى المتعلمين **قوله**

معنى در

الفاضل
حكم الغزالي وغيره بكفر القائل قال الغزالي في التهافت على ما نقل
الرومي عنه انه يلزم على الحكماء بناء على القول بعدم علمه تعالى
بالجزئيات على الوجوه الجزئية والتغير ان زيدا مثلا لو اطاع
الله او عصاه لم يكن الله تعالى عالما بما يتجدد من احواله
لانه لا يعرف زيدا بعينه بانه شخص وافعاله حادثة بعد
ان لم يكن واذا لم يعرف زيدا لم يعرف افعاله واحواله
بل لا يعرف كفره واسلامه بل انما يعرف انسانا واسلامه
مطلقا كليا لا مخصوصا بالاشخاص ويلزم على هذا ان
يعرف در
لا يعلم محمدا صلى الله عليه واله وان لا يعرف انه ارسله
بعينه بالنبوة وانه صلى الله عليه وسلم تحدى بها وكذلك في كل نبي معين
والله تعالى انما نعلم ان من الناس من يتحدى بالنبوة وان
صفة اولئك المتحدين بها كذا واما النبي المشخص فلا يعرفه
باحواله وصفاته فيلزمهم استيصال الشريعة بالكلية
انتهى وانت قد عرفت معنى كلام الشيخ وغيره من
الحكماء في ذلك المقام بحيث لا يحوم شئ من الحدث حول
المرام واما المفاسد المذكورة فلا يتوجه الا على ما
الزموه من كلامهم لا على ما يلزم من كلامهم وكم من عائب

في در

فقولا صحيحا وافية لمن الطبع السليم واجاب الفاضل الرومي عن اعتراض الغزالي بانه تعالى
وان لم يعلم الجزئيات الجسمانية عندهم كالعلم بها بالحواس الا انه يعلم كل واحد منها على وجه كلي منطبق علام
في الخارج الا عليه دون ما عداه وبهذا القدر يحصل التميز بين الاشخاص وكذا يعلم احوال
كل شخص وافعاله على وجه يتميز كل منها عن الاخر واوقاتها المعينة الا انه لما لم يكن بالنسبة اليه تعالى
ماض وحال ومستقبل لم يعلم ان بعضها واقع في الان وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل
وصفاته بل يعلم كلا من الاشخاص وافعالها بحيث يتميز كل منها عن الاخر وهذا كاف في اجراء
الكلام الشريف وهذا الجواب ليس موافقا للتحقيق بل التحقيق هو ما ذكرنا والنص الزام
ان الله جل شانه لا يعلم سيد الانبياء صلى الله عليه وسلم كفر صريح في انحاء السمعيات وكذلك القليل
وشريعة الزمان لانه كما ان الطبائع الكلية معلولة له تعالى كذلك اشخاص الجسمانية بتشخصاتها
معلولة له تعالى والعلم التام بالعلة يوجب العلم التام بالمعلول كما وقعت الاشارة اليه
في الكتاب الكريم الا انه الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير وقد يقال في الجواب عن الاعتراض
المذكور على الحكماء بما محصله انا سلمنا ان ما نقل عن الحكماء يفضي الى انه لا يكون له تعالى علم
ببعض الاشياء لكن لا يجوز تكفيرهم بهذا لانهم مع هذا اعترفوا بانه تعالى عالم بالكليات
والجزئيات بحيث لا يعزب عن علمه تعالى مثقال ذرة في الارض والسموات وما هو من ضروريات
الدين ليس الا انه تعالى عالم بجميع الاشياء قاطبة لا ان علمه تعالى على وجه ان العلم قديم والتعلق
حادث او نقول ان علمه تعالى اضافة مستدعية لان يكون لها طرفان ولا يمكن ان يوجد احد طرفيها
في الازل مع ان قولهم بهذا ملزوم ان لا يكون الواجب جل شانه عالما بالحوادث قبل
وجودها لان العلم ما لم يتعلق بشيء لا يصير ذلك الشيء معلوما وكذلك اذا كان العلم اضافة
مستدعية لوجود طرفيها ولم يكن في الازل احد الطرفين لم يكن العلم متحققا في الازل فقولهم

هذا يفضي

هذا يفضي الى نفي العلم ومع ذلك لم يكفرهم احد وهذا الجواب ليس بشيء لان مبناه على امر فاسد وهو
انه تعالى لا يعلم الاشخاص الجسمانية المتغيرة عند الحكماء وقد عرفت ان هذا افتراء عليهم وهم مبرؤون
عن ذلك القول الشنيع وقالوا انما يتجه تكفيرهم لو القائل بهذا القول هو المحقق الدواني
في رسالة اثبات الواجب الجديدة وفي شرح العقائد العضدية وصدر المدققين وافق
له في ذلك في رسالة اثبات الواجب قوله ان مناط الكلية والجزئية نحو من الادراك لا التفاوت وت
في المدرك واستدل على ذلك بانه اذا سئل عن الشخص بما هو ولا يقع في الجواب الا النوع فليس
بين الشخص والنوع تفاوت الا نحو من الادراك وفيه نظر لان المسؤول بما هو انما المطلوب
منه تحصيل تمام الماهية المشتركة لا المميز المختص ولهذا وضع مطلب اخر للهويات الشخصية وهو
مطلب من كما هو مذكور في الشفاء والاشارات فكما ان للنوع مطلب ما كذلك للتشخص مطلب
من واعلم ان القول بان التفاوت بين الكلي والجزئي ليس الا بنحو الادراك لا التفاوت في المدرك
مخالف لما نص عليه الشيخ في منطق الشفاء حيث قال واما طبيعة النوع وحده مما لم يخص امر زائد
عليه لا يجوز ان يقع فيه كثرة معناه انه حيوان ناطق وقولنا انه شخص هو هذه الطبيعة نفسها
مع عرض يعرض لهذه الطبيعة عند مقارنتها للمادة انتهى وقول الشيخ واما طبيعة النوع وحده الخ
اشارة الى البرهان على انه بين الكلي والجزئي فرق بحسب المعنى لان تكثر النوع بالاشخاص انما يتصور
بعد انضمام العوارض المشخصة الى ذلك النوع والا يلزم ان يكون احد التشخصين عين التشخص الاخر
مثلا اذا لم يكن بين الانسان وبين زيد تفاوت الا نحو من الادراك فيكون الانسان وزيد
معنى واحدا الا التفاوت بينهما الا في نحو الادراك وكذلك بين الانسان وعمرو ولم يكن تفاوت الا نحو
من الادراك فيلزم بين زيد وعمرو تفاوت بحسب المعنى ايضا فيكون كل امر في زيد في عمرو وليس فليس
بينهما تفاوت بحسب المعنى قام المعاني وهذا يوجب رفع الاثنينية وهو ظاهر فلا بد من انضمام العوارض

والجزئية صح

الى النوع ليحصل بكثرة الاشخاص فانكشف لذلك ان القول بان مناط الكلية والجزئية نحو من الادراك لا التفاوت
في المدرك من الاقوال السفسطية ومن الاكاذيب الوهمية قوله بطريق الاحساس انما قال هذا
لان لقائل ان لا يكون الجزئية منحصرة في الادراك الاحساسي لانا ندرك نفسنا جزئيا ولم من طرق
الحواس فليس ان كل ما ندركه جزئيا يكون من طرق الحواس وليس يصح ان كل ما ندركه جزئيا يكون الواجب جل
شانه يدركه كليا بل كل ما ندركه جزئيا ويكون ذلك الادراك من طرق الحواس يدركه الواجب جل شانه
كليا قوله مع ما فيه المراد بما هو انه هذا الاحتمال الثاني انما يكون معقولا ومتصورا اذا كان العلم
حصوليا لان في العلم الحصولي يكون ذو الصورة معلوما بالعرض والمعلوم بالذات انما هو الصورة
والعلم الحصولي لا يتصور بالنسبة الى الواجب جل شانه لما مر سابقا قوله لا دخل له في تصحيح التاويل المذكور
لان الكلام في تصحيح جواز كون امر واحد بعينه معلوما لاحد العالمين بالوجه الجزئي وللعالم الاخر
بالوجه الكلي فيجب ان يكون امر واحد بعينه معلوما للعالمين وفي صورة العلم الحصولي يكون
المعلوم بالذات الى العالمين واحد ابل يكون المعلوم بالذات متعددا والمعلوم بالعرض
واحدا فلم يكن المعلوم بالذات الى العالمين واحدا بل يكون المعلوم بالذات لاحدهما غير المعلوم
بالذات للاخر لان المعلوم بالذات لاحدهما هو ذو الصورة وللاخر هو الصورة فلا دخل لهذا
الاحتمال في تصحيح التاويل المذكور قوله وهو قسمان في بادي النظر احدهما ان يكون الشخص المذكور
معلوما بالعرض بالقياس الى الواجب جل شانه ومعلوما بالذات بالقياس الى غيره وثانيهما ان
يكون معلوما بالذات بالقياس الى الواجب جل ذكره ومعلوما بالعرض بالقياس الى غيره وكل
واحد منهما باطل اما الاول فلانه يستلزم ان يكون الواجب جل شانه عالما بالعلم الحصولي بذلك
الشخص المذكور وقد عرفت بطلان العلم الحصولي بالقياس اليه جل ذكره واما الثاني فلانه لا دخل
له في تصحيح التاويل المذكور لانه اذا كان الشخص المذكور معلوما بالذات بالقياس الى الواجب جل شانه

فيه صح

ومعلوما بالذات

امر صح

ومعلوما بالذات بالقياس الى غيره لم يتحقق امر واحد يكون معلوما بالذات بالقياس الى العالمين
ويكون بالقياس الى احدهما جزئيا وبالقياس الى الاخر كليا بل المعلوم بالذات لاحدهما يكون غير المعلوم
بالذات للاخر على ما عرفت سابقا فان قيل ان المعلوم بالذات لاحدهما يكون هو الصورة لكن
الصورة مع ما حلت فيه حاضرة عنده تعالى فيكون الصورة معلومة بالذات بالقياس الى العالمين قلت
ليس الكلام في الصورة بل الكلام في الجزئيات المتغيرة التي هي ذوات وتلك الاشخاص المتغيرة ليست
معلومة بالذات بالقياس الى العالمين بل هي بالقياس الى احدهما معلومة بالذات وبالقياس الى الاخر
انما معلومة بالعرض فلم يتحقق امر واحد يكون معلوما بالذات بالقياس الى احدهما جزئيا وبالقياس
الى الاخر كليا ولو فرض ان الكلام في الصورة لا في ذي الصورة وهي معلومة بالذات بالقياس الى العالمين
فنقول ان الصورة اذا كانت حاضرة عند العالمين ويكون معلومة بالذات بالقياس الى العالمين فاذا
كانت احدهما يكون جزئية بالقياس الى الاخر ايضا والمنع مكابرة على ما ذكره المحشي بقوله ويتجه على هذا
الاحتمال انه يقرر ان هو انه يتوجه ما اورد عليه انه يجوز ان يكون المعلوم بالذات للواجب جل ذكره غير مانع
من فرض الشركة مع كونه منتزعا عنه بالنسبة الينا اذ حصوله بالنسبة الينا بعد خلية الاحساس في التخيل الموجب
للمنع وكون هذا المكابرة غير مسموع ويظهر امكان اختيار الشق الثاني لان كل ما هو معلوم بالذات لنا
بالعلم الحصولي على الوجه الجزئي بوسط الاحساس معلوم له تعالى بطريق الاطلاع بحضوره الغير المانع من
الشركة بناء على ان الاحساس نقص في حقه جل شانه وقد عرفناك ما هو الحق وان القول بان مناط
الكلية والجزئية نحو الادراك لا التفاوت في المدرك قوله لانه كانتا معلومتين بذاتيهما للواجب تعالى
بالذات لزم التغير في علمه تعالى هذا انما يلزم لو كان مناط علم الواجب جل شانه هو وجودات المتغيرات
وقد عرفت فيما سبق ان مناط علم الواجب جل شانه ليس هو وجودات الاشياء بل مناط علمه تعالى بالاشياء
هو علمه تعالى بذاته وحضور ذاته تعالى عنده تعالى فليس علم الواجب جل شانه متغيرا مستبدلا بل المتغير

بالقياس الى صح

والمبتدل انما هو المعلوم قوله ان العلم المتقدم على الايجاد وقد عرفت بالبرهان فيما سبق ان علم الواجب
جل شانه بما عداه ذاته تعالى ليس الا علما فعليا متقدما على وجود المعلوم وليس للواجب تعالى علم انفعالي اصلا
وجميع معلولاته تعالى معلومة بالذات بالعلم المتقدم على وجوداتها الا انك قد عرفت ان مناط علمه تعالى بالاشياء
ليس وجودات الاشياء بل وجودات الاشياء العلوم ومناط الانكشاف على ما مر غير مرة فالقول بان الاشياء اذا
كانت معلومة بالعلم المتقدم على الايجاد تكون معلومة بالعرض لسوء بان الاشياء انما يكون معلومة
بالذات في الوجود فيكون مناط الانكشاف بالذات هو وجودات الاشياء وهذا اغلاط فاحش قوله
لزم ان يعزب شيء باعتبار الوجود العيني عنه انما يلزم لو كان وجودات الاشياء مناط الانكشاف قوله
يتعلق به لكفرهم تعلق التكفير انما هو كتعلق وحدهم من كلامهم لا بما هو مفهوم كلامهم ولقد اوضحنا لك
مفهوم كلامهم فاستبصر وكن من الشاكرين قوله ولنقض ذلك ينافي قولهم هذه المنافاة انما يلزم لو كان
الحكماء نفوا علمه تعالى بشيء من معلولاته ولقد عرفت انهم لم ينفوا علمه تعالى بالاشياء الزمانية المتغيرة بل
نفوا العلم الاحساسي عنه تعالى بناء على انه نقص واثبتوا له تعالى علما بالاشياء الزمانية المتغيرة علما تاما كاملا
اتم العلوم واكملها وقد علمت ايضا ان العلم بالعين يستلزم العلم بالمعنى لا الاحساس بها فالمنفي عندهم
هو الاحساس لا العلم مطلقا فلم يلزم المنافاة اصلا قوله الا في العلم الذي هو مع الايجادات الذي هو حكاية
ليس الا المعلوم وعلم الواجب جل شانه مقدم على الايجادات والوجودات قوله بالعلم المغاير لذات العالم ليس
للواجب جل شانه علم مغاير لذاته تعالى بل علمه تعالى بذاته وبجميع ما يغاير ذاته ليس الا ذاته تعالى على ما سبق قوله
العلم الذي هو الحضور المتجدد ليس الحضور المتجدد علما للواجب جل شانه بل الحضور المتجدد انما هو المعلوم حقيقة والمتجدد
هو المعلوم لا العلم قوله هو الحضور الزماني ليس الحضور الزماني علما بل هو معلوم حقيقة وليس للواجب تعالى شانه
علمان احدهما زماني والاخر غير زماني على ما مر غير مرة قوله ما هو اصطلاح الفلاسفة وقد عرفت ان معنى التعقل منبغرص
فتذكر قوله وما يقارنه كلما عبارة عن المعلوم المجرد وحاصله ان المعلوم المجرد قسمان قسم يكون مجردا عن الاواه

ان يكون مجردا اجتنابا كالعقل او يكون مقارنا للتغير لكن مقارنة غير موجبة للمادة ذاتا كالنفس الناطقة لا
لو كانت مقارنة ومع ذلك يكون مجرده وقوله فيه معناه ان الكلام في المعقول الذي هو اصطلاح
الفلاسفة وقوله ادراكها ادراك المحسوسات والمتخيلات وقوله لم يثبتوا ذلك اي ان الحكماء لم يثبتوا
ادراك الواجب جل شانه باعتبار الحضور العيني للموجودات المتغيرة لان ذلك الادراك يوجب التغير والتجدد
سبحانه عنه هذا تحقيق كلامه وقد عرفت ما فيه مرارا قوله نفاه الفلاسفة وقد عرفت انه لم ينفه الفلاسفة
قوله لكونه مستلزما للتغير انما يستلزم التغير لو كان وجودات المتغيرات مناط العلم وقد عرفت انه ليس
الامر كذلك قوله كما يعلم بالتامل فيما نقل عن صاحب الشفاء فتامل في كلام الشفاء يظهر لك نقيض ما ادعاه
الخصم على ما بيناه سابقا قوله وفيما قال في الاشارات وهو قوله فالواجب يجب اعلم ان الشيخ قال انه في الاشارات صح
قبل ذلك العقول فيها انه قد الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات من حيث تجب باسبابها منسوبة
الى مبدا نوعه في شخصها بتخصص به كالكسوف الجزئي فانه قد يعقل وقوعه بسبب توافي اسبابه الجزئية واحاطة
العقل بها وتعقلها كما تعقل الكليات وذلك غير الادراك الجزئي الزماني لها الذي يحكم انه وقع الان
او قبله او يقع بعده بل مثل ان يعقل ان كسوفا جزئيا يعرض عند حصول القمر وهو جزئي ما وقت كذا
وهو جزئي زماني في مقابلة كذا ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم يقع
وان كان معقولا له على النحو الاول لان هذا ادراك اخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله
وذلك الاول يكون ثابتا الدهر كله وان كان علما بجزئي انتهى كلامه قوله والغرض من هذه الاشارة ان
العلم بالجزئي المتغير يتصور ان يكون بالقياس الى الفاعل على نحوين احدهما العلم بالجزئي المتغير بوجه لا يكون متغيرا
وذلك اذا عقل الجزئي بالوجه الكلي لا بالوجه الجزئي مثل ان يعقل المنجم تلك الاسباب والحوادث بوجه كلي منحصر
في فرد لانه يجوز ان يكون بدل كل من تلك الاسباب والحوادث شخص اخر مثله فلا تعقل الا بوجه كلي منحصر في الفرد
وذلك العلم بالجزئي بالوجه الجزئي وهذا لا يحصل الا بالمشاهدة ولهذا بعد ما حكم المنجم بان الحادث الكذائي يكون

في الوقف الكذائي يحصل له علم اثر انفعالي حادث جزئي متغير بتغير المعلوم ويؤيد ما ذكرنا ما ذكره الشيخ بقوله
واحاط العقل بها وقوله وتعقلها كما تعقل الكليات وورد الفائدة هو ان ما بين العبارتين ظاهرهما
هو بيان حال العقل والنفس في ادراك الجزئيات المتغيرة الا بالوجه الكلي دون الجزئي وفائدته بيان حال
العقل والنفس في العلم بالجزئيات المتغيرة بان يشير الى انه كما ان العقل له علم غير متغير بالقياس الى الجزئيات
المتغيرة كذلك علم الواجب جل شانه بالجزئيات المتغيرة من حيث جزئياتها كعلم العقل بالجزئيات المتغيرة بوجه كلي
من حيث عدم التغير لا مطلقا لان العقل لا يعلم الجزئيات المتغيرة بوجه جزئي الا بالالات الجسمانية بخلاف الواجب
جل شانه فانه يعلم الجزئيات المتغيرة من حيث انها جزئيات متغيرة لكنه لا بالالات الجسمانية بل من جهة الاحاطة
بجميع الاسباب على ما عرفت سابقا فقول الشيخ ولم يكن عند العاقل الاول احاط بانه وقع او لم يقع ليس معناه
ان الواجب جل شانه ليس احاط بانه وقع او لم يقع حتى يلزم الكفر عقلا وشرعا على ما مر سابقا بل المراد
من العاقل الاول هو العاقل الذي يعلم الجزئيات المتغيرة بوجه كلي لا بوجه جزئي وذلك العاقل هو العقل
او النفس فالعاقل الاول في عبارة الشيخ عبارة عن العقل الاول او النفس المدرك لتلك الجزئيات المتغيرة بوجه
كلي دون جزئي لا انه عبارة عن الواجب جل سلطانه [illegible] من الواجب جل شانه و العقل والنفس حتى يتوجه
التكفير فانكشف لذلك مما ذكرنا ان التكفير لا يتوجه الا على ما الزموا وتوهموا من كلام الشيخ [illegible]
وبعد ما اوضحناه [illegible] فلنرجع الى شرح بعض الفاظه فقوله لان الاشياء الجزئية قد يعقل كما يعقل الكليات
ادراكها من حيث طبايعها مجردة عن المخصصات والمشخصات وقد يعقل من حيث يجب باسبابها [illegible]
لتلك الاشياء مع كونها كلية يقينيا عن ظن وقوله منسوبة الى مبدأ نوعها [illegible] معناه منسوبة الى مبدأ طبيعته
النوعية موجودة ومخصصة بذلك الا انها غير موجودة في غير ذلك الشخص بل مع تجويز انها موجودة في غيره والمراد ان
تلك الاشياء انما تجب باسبابها من حيث طبايعها بعينها كما ان الاشياء انما تجب باسبابها من حيث طبايعها بعينها
بعينها كما ان الاشياء الجزئية يعقل من حيث انها طبايع كذلك باسبابها [illegible] يعقل من حيث انها طبايع لكن كل طبيعة

او علی الاعم ب

ذکره ب

مقصود ب

منحصرة

منحصرة في فرد وقوله تخصيص معناه تخصيص تلك الجزئيات الطبيعية بذلك المبدا او انما نسبها الى المبدا لكن لان
الجزئي من حيث هو جزئي لا يكون معلولا للطبيعة غير جزئيته ولا انطباعه عليه اذ من حيث هو كلي كذا ذكره
المحشي [illegible] في شرح هذا واولى على صاحب المحاكمات بقوله واقول لو كان الكلام في الجزئيات
من حيث انها طبايع ومن الجائز اشتراكها الطبايع مشغول من ذلك ان الكلام في الجزئيات من حيث
جزئيته والوجه في ذلك انه [illegible] تعالى [illegible] العلم بالاسباب الجزئية المعينة غير لازم في العلم بالمسببات الجزئية بل
العلم بالاسباب المطلقة كاف فيه كما ان العلم بالكسوف الجزئي يتوقف على العلم بكون القمر في عقدة معينة
في وقت معين وكون القمر في تلك العقدة في ذلك الوقت امر كلي وانما انحصر نوعه في شخص انتهى والشيخ
بعد ما قال ما نقلناه عنه انفا قال فيها فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل
فيه الان والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان يتغير بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي
عن الزمان والدهر انتهى كلامه ومقصوده انه الواجب جل شانه لما كان محيطا بجميع الاسباب والعلل المتسلسلة
المنتهية الى الجزئيات المتغيرة معلومة له تعالى بالوجه الجزئي على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر لان العلم الذي
يكون زمانيا انما يكون على الانفعال على ما علمنا سابقا وعلم الواجب جل شانه لا يكون الا فعليا ان الزمان
مع ما فيه معلول له تعالى ومعلوم له تعالى فعلم الواجب جل شانه منزه عن ان يكون زمانيا فليس في علمه تعالى كان
وكائن ويكون بل علمه تعالى بالاشياء بعد تكونها كعلمه تعالى قبل تكونها ولا يدخل كان ويكون وكائن الا في علوم
الممكنات وبالجملة ادراك الجزئيات المتغيرة بالوجه الجزئي يتصور في وجهين احدهما في طرف الحواس كما بالنظر الينا وثانيهما
من جهة الاحاطة بجميع الاسباب والعلل المتسلسلة الى تلك الجزئيات والواجب جل شانه محيط بالكل لان الكل
معلول له تعالى فيعلم الجزئيات المتغيرة على الوجه الجزئي من جهة الاحاطة بجميع الاسباب وهذا القسم من العلم يكون
اتم العلوم واكملها ويكون متعاليا عن الزمان والدهر وليس مقصوده انه تعالى يعلم الجزئيات المتغيرة بالوجه الكلي
الذي لا يتغير ولا يعلمها بالوجه الجزئي المتغير والا يلزم التغير في علمه تعالى على ما يتوهم من كلام الشيخ واعلم ان المصنف [illegible]

ذکره ب

حث كلام الشيخ هذا في شرح الاشارات بوجه يتوجه عليه الاعتراض ثم اعترض عليه ولا باس بان ينقل بعبارته قال بعد
هذا الكلام كالشيخ لما قيل وهو انما يحصل في انضياف قولنا واجب الوجود ليس بموضوع للتغير على ما ثبت في
النمط الرابع الى الحكم الكلي المذكور وهو قولنا كل ما ليس بموضوع للتغير فلا يجوز ان يتبدل صفاته على التفصيل
المذكور ثم لما بين هذا الحكم يوهم مناقضة للقول بان الكل معلول للواجب العالم بذاته والعلم بالعلة يوجب العلم
بالمعلول فذكر دفعا لهذا الوهم انه يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه الكلي الذي لا يتغير بتغير الازمنة والاحوال
واعلم ان هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء في تخصيص بعض الاحكام العامة باحكام يعارضها في الظاهر وذلك
لان الحكم بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول لما لم يكن كليا لم يمكن ان الحكم باحاطة الواجب بالكل وان كان
كليا وكان الجزئي المتغير جزءا معلولا له اوجب ذلك الحكم ان يكون عالما به لا محالة فالقول بانه لا يجوز ان
يكون عالما به لامتناع كون الواجب موضوعا للتغير تخصيص لذلك الحكم الكلي بحكم آخر عارضه في بعض الصور
وهذا اداب الفقهاء في تحريرهم ولا يجوز ان يقع امثال ذلك في المباحث المعقولة لامتناع تعارض
الاحكام فيها فالصواب ان يوخذ بيان هذا المطلب من ماخذ آخر وهو ان يقال العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
ولا يوجب الاحساس به وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالالات الجسمانية كالحواس وما يجري
مجراها والمدرك بذلك الادراك يكون موضوعا للتغير لا محالة اما ادراكها على الوجه الكلي فلا يمكن ان
الا بالفعل والمدرك بهذا الادراك يمكن ان لا يكون موضوعا للتغير بل كل ما هو عاقل يمكن ان يدركها وجب ان
ما هو عاقل على الوجه الاول ويجب ان يدركها على الوجه الثاني انتهى كلامه بالفاظه وفيه بحث لان ما اورده عليه تقول
واعلم ان هذه السياقة الى قوله فالصواب انما يتوجه على ما فهم ونزل به كلامه على ما هو مقصود الشيخ كما اوضحنا فهو كيف
قوله وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة انما يكون بالالات الجسمانية بالقياس الينا لا بالنظر الى
الواجب جل شانه على ما مر ولكن ما ذكره بقوله فالصواب لا بد ان يوجد له لا يدفع التكفير ولا الاعتراض الذي اورده لو
كيف اما الاول فلانه اذا لم يكن ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث انها متغيرة الا بالالات الجسمانية والالات

اراد بما يجري مجرى الحس التخيل والتوهم على ما ذكره بعض المحشين منه

فان قيل يجوز ان يكون المراد انه لا يدرك الجزئيات المتغيرة من حيث انها متغيرة لا يمكن الا بالالات الجسمانية بالقياس الينا لا مطلقا قلت فح كلامه لا يفيد للاعتراض على الشيخ ولا اعتبار في كلامه فتنبه لذلك ولا اعتراض وما ذكره بقوله فالصواب الخ منه

الجسمانية مستحيل بالنظر الى جنابه جل سلطانه فيلزم فوت العلم بالجزئيات من حيث انها متغيرة بالقياس الى جنابه
جل سلطانه وهو كفر صريح وقول فضيح واما الثاني فلان الجزئيات المتغيرة من انها متغيرة معلولة له
تعالى والمفروض ان العلم بالجزئيات المتغيرة من حيث انها متغيرة يكون منحصرا في كونه من جهة الالات
والاحساس مستحيل بالنظر الى جنابه جل سلطانه فيلزم انه لا يكون القول بان العلم بالعلة يوجب العلم
بالمعلول تمشية على احاطة الواجب جل شانه بجميع الاشياء قوله وهذا القول كفر صريح وقد علمت ما فيه قوله
وما نظره كالقول بقدم العالم قوله ولذا اريد باثبات ادراكها معطوف على قوله وان اريد بنفي
ادراك المحسوسات والمتخيلات والضمير المجرور في ادراكها راجع الى المحسوسات والمتخيلات وكذا في قوله
صورتيهما قوله ورد عليه ما اورد على اختيار الشق الاول وهو انهم لم يثبتوا ذلك وقد عرفت مما
ذكرنا ان الحكماء لم ينفوا عن الواجب جل شانه الا الاحساس والادراك الذي يكون بالالات الجسمانية العلم
بالمحسوسات والمتخيلات فانهما من حيث انهما محسوسات ومتخيلات معلومان له تعالى اذ باعتبار الوجود
الظلي يكون معلومين له تعالى علما تاما كاملا متعاليا عن الزمان والدهر على ما علمت كم غير مرة فظهر لذلك
مما ذكرنا انه يمكن اختيار كل واحد من شقي الترديد فتبصر قوله لا دخل لان الكلام في الجزئيات المتغيرة من حيث
انها متغيرة ولا نزاع لاحد في حيث الحضور او الحكماء لم يثبتوا بهذا الاعتبار علما وهذا اجتناب المحشي
والحق ما عرفته مرارا قوله في الحواشي تقرر واعلم ان البيان الوافي يدفعه هذا اوضحناه سابقا وما ذكره
المحشي في الحواشي وان كان دافعا ايضا لكن لم يفصل حق التفصيل قوله العلم التام المراد بالعلم التام هو
العلم بكنه جميع حيثيات العلة قوله احدى المقدمات المذكورة اربع مقدمات الاولى ان الواجب جل شانه
لا يعلم الجزئيات على الوجه الجزئي والثانية انه كل موجود فهو مستند اليه جل شانه او مستند الى البارئ تعالى والثالثة ان العلم
التام بالعلة يستلزم العلم بمعلولها والرابعة ان علم البارئ تعالى بذاته اتم العلوم قوله ثم ذكر تحقيقا لم يحقق التحقيق
انه كان تحقيقا لكلام الشيخ فلا وجه للتكفير الذي ذكره المحشي وان كان تحقيقا في نفسه فلا يضره المحشي وكان

ذكره بر

المخبر جعل التحقيق ابرار لكن قول المص ان الحكماء الظاهر منه تشعر بان الحكماء المحققين لم يقولوا بذلك فيكون
كلام المص تحقيقا لمذهبهم فعلى هذا لا وجه لاعتراض المص على الشيخ فيما قاله في الاشارات ولا وجه لتكفير
الخصم وقد عرفت فيما مر بيان مقصود الحكماء وتحقيق مقالتهم قوله ولا الحكم الا الحكم بذلك في ذلك المدرك
الغير المتعلق بزمان او مكان كالحكم بحدوده بوجود شيء او بعدمه بل يكون حكمه ازليا ابديا غير متغير ولا متجدد
سواء كان بوجود شيء او بعدمه قوله المدرك الا والمراد بالمدرك الاول هو المدرك الذي يكون متعلقا بزمان
او مكان ويدرك بالالات الجسمانية قوله بينهما الضمير المجرور راجع الى التشخص وما عداه قوله اي ارادات الشيء
قوله ولا يبطل ذلك اي عدم القول بانه تعالى ذاتي او لاشك لا يقدح في شرعه تعالى بل يوكده والحاصل ان النقص
بالنظر الى الجناب جل سلطانه عدم العلم بالجزئيات المتغيرة من حيث انها جزئيات متغيرة لا عدم الاحساس بها من
حيث هي كذلك لان العلم الاحساسي لا يتصور الا بالقياس الى الماديات فلو وجب جل ذكره يعلم الجزئيات المتغيرة من
حيث انها متغيرة علما تاما متعاليا عن الزمان والدهر وليس التغير في علمه تعالى بل التغير في المعلوم تحقيقه على ما عرفت
مرارا قوله ولا الحكم على شيء الا الحكم بالحكم المتجدد قوله بينهما اي بين التشخص وبين ما عداه قوله في وقوعه على
تحقق قوله في حد ذاته صحيح كان هذا اي نقله الغير كلام المص في شرح الرسالة صحيح ونقله الا انه صحيح في توجيه كلام
الفلاسفة وقد عرفت ان معنى كلام الفلاسفة ليس الا ما ذكره المص في شرح الرسالة قوله منطبقة او غير منطبقة
الحركة موجودة في الزمان على سبيل الانطباق لان الزمان مقدار الحركة القطعية فالحركة والزمان بينهما وغير
الحركة القطعية من الاشياء الزمانية موجودة في الزمان لكن على سبيل الانطباق لان الزمان امر غير قار الذات
فالذي ينطبق عليه يجب ان يكون ايضا غير قار الذات وليس من الاشياء الزمانية غير قار الذات سوى الحركة فلا يكون
الموجود في الزمان على سبيل الانطباق سوى الحركة قوله والا لم يكن الا الاجسام في زمان واعلم ان الاجسام اذا اخذت
من حيث انها اجسام مع قطع النظر عن وقوعها في الحركة والسكون ووقوعها في التغير ليست في الزمان بل هي
من قبيل الثابتات قوله لفقدانه ان لفقدان الحادث اليومي في الزمان الماضي لا لفقدانه الماضي في الزمان الماضي

قوله

قوله لفقدانه ان لفقدانه في الغد قوله من هذا القبيل اي من قبيل نسبة الفلك الى الزمان بغير نسبة الاشراق ونسبة
الفلك الى الزمان باعتبار اختلاف الزمان لا باعتبار اختلاف الفلك لان الفلك قديم عندهم وبعضهم
قد عرفت ان الاجسام اذا اخذت باعتبار انها اجسام من دون اعتبار وقوعها في الحركة والسكون من
قبيل الثابتات فلا يكون في الزمان فلك نسبة الوجوب الى الزمان فان هذا الضمير راجع الى التجرد المذكور
قوله لفقدانه الضمير المجرور راجع الى التجرد المذكور قوله فيه الضمير المجرور راجع الى المادة قوله نسبة الى الاجزاء
الزمان الضمير المجرور راجع الى التجرد المذكور قوله واعلم ان ذلك كانت اشارة الى ان التغير والتجدد باعتبار الاضافات
انما يحصل هذا التغير والتجدد في الزمانيات لا بالقياس الى الواجب جل سلطانه لبيضة على ما قال العلامة
الشيرازي في شرح الاشراق ومما يجب ان يعلم ويحقق انه ليس للحق الواجب اضافات مختلفة توجب اختلاف
فيه بل اضافة واحدة هي مبدائية تصحح جميع الاضافات كالرازقية والمصورية ونحوهما وسلوب فذلك بل
واحد يتبع جميعها وهو سلب الامكان فانه يدخل تحتها سلب الجسمية والعرضية وغيرهما كما يدخل تحت سلب الجمادية
عن الانسان سلب الحجرية والمدرية عنه ولو كانت السلوب تتكثر على كل حال كما قالوا وهذا مما استفدته من
المص في غير هذا الكتاب ولم اجده في كلامهم غيره واعلم ان الغرض من هذا الكلام هو ان السلوب المختلفة قد يكون
باعتبار حيثيات مختلفة موجودة في ذات المسلوب عنه كسلب الجمادية عن الانسان فانه باعتبار حيثية النمو في
الانسان وسلب الشجرية عنه فانه باعتبار حيثية الحساسية فيه وكسلب الفرسية عنه فانه باعتبار حيثية الناطقية فيه
فمثل هذه السلوب يوجب التكثر في ذات المسلوب عنه وقد [illegible] بكون السلوب المختلفة غير موجبة للتكثر
في ذات المسلوب عنه كسلب الامكان عن الواجب جل شانه فان هذا السلب يترتب عليه السلوب المختلفة وغير تكثر في
ذات المسلوب عنه فانه يترتب على هذا السلب انه ليس بجسم ولا عرض بل ليس بجوهر ولا عرض وغير مفتقر الى علة فالسلوب
والاضافات في حقه تعالى من قبيل السلوب والاضافات التي لا توجب التكثر ولا توجب التغير في ذاته تعالى على ما لا يخفى
اولى النهى قوله بان يكون محتاجة اليها والصواب محتاجا اليها بغير ان الواجب جل شانه يعلم الجزئيات المتغيرة

من حيث انها متغيرة بدون الاحتياج الى الالات الجسمانية كما بالقياس الينا فلا يكون الالات الجسمانية محتاجا في
ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث انها متغيرة بالنسبة الى الجبار جل سلطانه لاحتياج اليها كما نفى امرادة عمرو وبها
ولا ينافي امرادة ومروته بها قوله بغير زمان مخصوص بالمتكلم بهذا النفي لقوله في الحال بعجز لتراكي بهذا المعنى لا يتصور بالقياس
الى الجبار جل سلطانه قوله لا يخل بالمقصود واذا لا يلزم من عدم التغير في هذا الوجه عدم التغير مطلقا لانه
نعم لا يحكم بالحكم المنجز دولا يتصور بالقياس الى الواجب جل ذكره ماض ومستقبل ولا يتصور القرب والبعد
بالنسبة الى شيء نعم وجميع ذلك مخصوص بالقياس الينا قوله فخلاصة تحقيق هذا المحقق والعجب ان المصنف قدس سره
مع توغله في توجيه كلام الفلاسفة وتشبثه في نصرتهم واستماع كلامهم محملا صحيحا على ماذكر في شرح الرسالة
اعترض على الشيخ في الاشارات على ماذكرنا مع دفعه والحاصل ان كلام الشيخ يكون قابلا للتوجيه الذي
ذكره في شرح الرسالة قوله سيما المتأخرين كالشيخ وغيره قوله بحث من وجهين الاول ان الظاهر المتبادر من
كلام الفلاسفة سيما المتأخرين منهم ان الكل بالمعنى المصطلح والثاني ان الحكماء لم يثبتوا العلم بالجزئيات بالوجه الجزئي
والجزئيات الجسمانية بناء على استلزام التغير والعلم كما صرحوا فكيف يصح هذا التوجيه في جانبهم هذا توضيح
كلامه وقد عرفت فيه هذا من غير مرة قوله ومع المتأخرين المراد صاحب المحاكمات قوله ولا يخفى ما فيه
كان المراد بما فيه هو ان المصنف قدس سره قال في توجيه كلام الفلاسفة ان المراد في قولهم انه تعالى يعلم الجزئيات
على الوجه الكلي هو انه تعالى يعلم الجزئيات على الوجه المحيط بالكل اي كل الموجودات بحيث لا يعزب عنه شيء منها لا
انه تعالى يعلم بعضها ويفوت عنه بعض اخر كما هو شان الممكن فحينئذ يكون توجيه كلام المصنف قدس سره
بهذا الوجه الذي ذكره المصنف لا توجيه اخر كما ذكره الشارح من ان معنى قولهم انه تعالى يعلم الجزئيات على الوجه الكلي انه تعالى
يعلم الجزئيات مثل العلم بالكليات في عدم التغير وفيه لزم ما ذكره الشارح بقوله وقال الحكماء انه في ذكره للتوجيه
كلام المصنف قدس سره ولا كلام المصنف ثم نقل كلام الحكماء المناسب للمقام وبعد نقله قال بعض الفضلاء
وهذا معنى قولهم انه تعالى يعلم الجزئيات على وجه كلي لا ما توهم بعضهم والمراد ببعض الفضلاء هو صاحب المحاكمات

هذا المحقق ب

لانه ورد

الحكيم

لانه ورد كلام بما نقله الشارح عنه في الخصم المحرور وفي قوله وهذا معنى قولهم راجع الى الحكيم او الى الشيخ في الاشارات
لان صاحب المحاكمات ورد كلام الشيخ وغيره في الحكماء فيها ودفع اعتراض المصنف قدس سره على الشيخ
في شرح الاشارات كما نقله سابقا فليس الشيء ولا صاحب المحاكمات موجها لكلام المصنف قدس سره بهذا
الوجه الذي نقله الشارح عن بعض الفضلاء حتى يتوجه عليه ان توجيه كلام المصنف قدس سره بهذا الوجه لا يستقيم لابتنائه
على ما مر ويمكن ان يوجه ان المراد بما فيه قوله ولا يخفى ما فيه ورود البحث من الوجهين اللذين اوضحهما
فتامل قوله ويمكن ان يرجع قول هذا البعض الخ لعله يمكن ارجاع التوجيه الذي ذكره بعض الفضلاء الى التوجيه
الذي ذكره المصنف بتنزيل فيه ماذكرنا اولا في توجيه قوله ولا يخفى ما فيه ويكون قوله ويمكن الخ كالجواب
عن قوله ولا يخفى ما فيه ووجه الارجاع هو انه لما كان علمه تعالى بالجزئيات علما شبيها بالعلم بالكليات
من حيث عدم التغير فيكون علما ثابتا غير متغير اصلا فيكون علمه تعالى بالجزئيات علما تاما كاملا متعاليا عن
الزمان والدهر بالموجودات بحيث لا يعزب عنه تعالى شيء منها لا انه تعالى يعلم بعضها ويفوت عنه بعض
كما هو شان الممكن فيكون مآل التوجيه الذي ذكره بعض الفضلاء والتوجيه الذي ذكره المصنف واحدا
قوله اقول لا شبهة في انه بحث لانه ان اريد ان علم الواجب جل شانه بجميع الاشياء حادث زماني فهو كفر
نقلا وعقلا جميعا وان اريد ان العلم بمعنى المعلوم حادث زماني فلا نزاع لاحد في الحكماء في ذلك وبالجملة قد عرفت
فيما سبق ان مناط علم الواجب تعالى بالاشياء سواء كانت زمانية او غير زمانية ليس وجودها وتحققها والا يلزم
ان يكون علمه تعالى انفعاليا او حادثا وقد عرفت التحقيق بل مناط علم الواجب جل شانه بالاشياء هو حضور
ذاته عند ذاته وعلمه بذاته في الاشياء معلومة له لا علوم قوله وهو اما اجمالي اي العلم المقدم على الجزئيات الزمانية
قوله فان قيل انها معلومة الخ هذا سؤال تفتيشي وسكت في الاعتراض قوله باعتبار هذا العلم اي العلم الاجمالي
قوله التاويلين هو التاويلان المذكوران احدهما في كلام المصنف والاخر في كلام صاحب المحاكمات وحاصل
ان القول بان الواجب جل شانه يعلم الاشياء قبل الايجاد بوجه كلي لا يصح الا بالجمع بين التاويلين المذكورين
ذكره

[illegible]

التوجيه ب

وهذا انما يكون على تقدير كون علمه محيطا بالكل اي بكل

في كلام المص وصاحب المحاكمات قوله واما تفصيل العلم المقدم على الجزئيات الزمانية اما تفصيلي والمراد
من هذا العلم التفصيلي المقدم هو المرتبة الاولى والثانية من العلم في العلم التفصيلي لا الحصول الا
صور الكليات كما مر فيما سبق وانما خصصنا العلم التفصيلي المقدم بها ليصح قوله فان كل تخصص
في الانحصار قبيل الايجاد يكون معلوما بوجه كلي منحصر او تخصص فتدبر قوله قد عرفت انه علم بنحو قد عرفت
ما فيه فلا نطول بالاعادة قوله لم يناسب هذا الا المذهب الاشعري نعم هذا الكلام على ما افيد هو ان الحكم
عند الاشعري ليس زمانيا لانهم لما قالوا بالكلام النفسي يكون الاوامر الالهية عندهم قديمة فلا يكون زمانية
والحكم الزماني انما يكون حكم العبد بناء على ان حكم العبد حادث واما المعتزلة فلما لم يقولوا بالكلام النفسي
لان الكلام النفسي عندهم غير معقول علم انهم فرقوا بين حكم الله تعالى وحكم العبد فكما ان حكم العبد حادث زماني
كذلك الاحكام الالهية حادثة زمانية ومذهب المص في تلك المسئلة مذهب المعتزلة فيفسر الحال زمان حكمه هذا الا
يناسب الا مذهب الاشعري لان تخصيص الحكم بحكم العبد يشعر بان الحكم الالهي لا يكون زمانيا قوله مطلق الحكم اي
سواء كان حكم العبد او حكم الواجب جل شانه على ما هو مذهب قوله فلا بد على ما هو المص لان المط
اثبات انه علم بنحو الاختصاص لكن بزمان فاذا كان حكمه تعالى حادثا زمانيا يلزم ان يكون علمه بحكمه حادثا زمانيا
وهو نقيض المط زمان فيه وجود وتكلم انما اخذ الوجود والتكلم معا ليخرج الواجب جل شانه بناء على مذهب
المعتزلة انه التكلم ولو جاز ان يكون في الحال لكون وجوده جل شانه لا يجوز ان يكون زمانيا لانه قديم مرتفع عن الزمان
ما دام اخذ في تعريف الحال ان يكون طرف الوجود والتكلم معا ليخرج الواجب جل شانه ولا يكون في الحال قوله فلا حاجة
الى ذلك التطويل مع ذلك التطويل قد خفي الامر على كثير فكيف لا يكون محتاجا اليه قوله وانكار الانكشاف كفر
شرعا وعقلا النقص لان الواجب جل شانه لا يكون له انكشاف حادث اصلا على ما مر سابقا نعم الحادث انما هو
المنكشف لا الانكشاف في الكفر انما هو القول بان الانكشاف حادث لان نفي الانكشاف والحادث يجب الايمان
به شرعا وعقلا قوله تحقق كان وكائن وسيكون ان اريد انه في علم الواجب جل شانه بمعنى الانكشاف فتحقق كان

وكائن

وكائن وسيكون فهو باطل وان اريد انه في علمه تعالى بمعنى المعلوم تحقق كان وكائن وسيكون فهو حق ولا نزاع
لاحد في ذلك قوله بحث لا اخفاء فيه وفي ذلك البحث هو ان الحوادث الزمانية لما كانت بذواتها بخصوص مراتب
علم الواجب جل شانه لان ذواتها متغيرة فيكون هذه المرتبة من العلم متغيرة اليه فكيف يمكن ان يقال
ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات وهذا البحث مدفوع لان الحوادث الزمانية
لا يكون الا معلومات حقيقة واطلاق العلم عليها انما يصح بعد اعتبار كون العلم بمعنى المعلوم لا العلم
بمعنى الانكشاف وعلى ما عرفت غير مرة قوله في العلم الحضوري بل هو عبارة عن العلم المقدم على الايجادات لكن علم
من هذا الكلام انه للواجب الوجود جل شانه علمان احدهما قديم والاخر حادث وقد عرفت فيه ذلك قوله
ولم كان مستلزما له ولو كان العلم الحضوري المتغير لازما للعلم المقدم على الايجادات الذي لا تغير فيه ونقيض هذا
[illegible] انه للواجب الوجود جل شانه علمان احدهما حادث متغير والاخر غير حادث وغير متغير وقد عرفت بطلان
ذلك قوله وعبارة الفلاسفة تقتضي نفي الحضوري الحادث الزماني قد عرفت ان هذا الاقتضاء انما يجب ما زعموا
في كلامهم لا ما هو كلامهم قوله وقد عرفت ان هذا التاويل غير مرضي عند المص يفهم من هذا انه ما نقل الشيخ وكلام
الحكماء انما هو لتوجيه كلام المص لان المص صرح في شرح رسالة مسئلة العلم بالتوجيه المرضي عنده على ما نقل المحشي
سابقا هذا وفيه انه لم ينقل كلام الحكماء لتوجيه كلام المص حتى يتوجه عليه ان هذا التوجيه لا يكون مرضيا
عند المص قدس سره بل الشيخ بعد ما شيد كلام المص ذكر كلام الحكماء ومع ذكر توجيه صاحب المحاكمات لمناسبة
المقام لا لتوجيه كلام المص وكيف وقد علمت ان مآل التوجيهين واحد قوله وخلاصة ما حصل في الايجادات
واعلم ان ما ذكره في ذيل تلك الخلاصة هو الحق الحقيق بالتصديق ولا ماياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه
وكان المحشي تفطن بشيء ونبه مقاصده ما ذكره في الحواشي السابقة ولهذا اتى بخلاصة ما حصل لكن من
انصف من نفسه يعرف ان ما ذكره المحشي في مبحث العلم فيه اضطرابات كثيرة على ما ينافي مواقعها ولئن كان قد
يتجلى اخر قوله لا يلزم من كون العلم تابعا لحاصل الكلام ان الجواب اذا لم يكن حاصلا في العلم يلزم ان لا

لما انكشف ص

ذكره صب

معرض ص

فمع يتوجه عليه انه لا يناسب هذا التوجيه في جانب المص ص ح

الذي ذكره انه لا يكون حاصلا لمادة الكثرة لان الوجوب ص ح

لذا لا يكون بحاصل غير امر اخر وبالجملة الحوادث لا يكون منفكة عن الوجوب بناء على ان الشيء ما لم يجب لم يوجد فيلزم
اجتماع الوجوب والامكان في الحوادث واعلم ان العلم الذي يكون تابعا للمعلوم هو العلم الانفعالي لان
العلم الفعلي لما كان سببا للمعلوم فيكون تابعا للعلم الفعلي واما العلم الانفعالي فلما لم يكن سببا للمعلوم
بل يكون مسببا فيكون تابعا للمعلوم وقد عرفت ان علم الواجب جل شأنه بذاته وبجميع الاشياء الاذلي تابع
بذاته وليس علم انفعالي اصلا فالقول بان علمه تع تابع للمعلوم لا وجه له فعلمه تع بالاشياء علم فعلي
لكن لا يكون علما تاما بالنظر الى افعال العباد بل قدرة العبد واختياره له دخل فيه بناء على الامر بين الامرين لا الجبر ولا
التفويض بل امر بين امرين ويمكن ان يوجه كلام المحشي بان المراد بتابعية العلم للمعلوم هنا كون العلم انفعاليا بل المراد
بالتابعية هو ما ذكره المص في بحث الاعراض من حيث ان الحكاية عن المعلوم والمعلوم محكي عنه فيكون المعلوم
التوازن والتطابق بمعنى انه اذا اخذ العلم من حيث انه حكاية عن المعلوم والمعلوم محكي عنه فيكون المعلوم
بهذا الاعتبار اصلا والعلم تابعا له لكن الحكاية تمامها تقرر للمحكي عنه وهذا المعنى لا ينافي كون العلم سببا في نفس الامر للمعلوم للمحكي به
لان اعتبار الحكاية غير اعتبار السببية وتعدد الاعتبار لا ينافي تعدد الاحكام **قوله** كما لا يخفى ان الحق ان
العلم يكون عن ومؤثرا للحادث كما في افعاله تع **قوله** وهذا على الاطلاق يعني ان كون علم الواجب
جل شأنه مفيد الوجوب الحادث مطلق سواء كان فعل الله تع او فعل العبد لا يصح على مذهب المتكلم
القائل باختيار العبد وقدرته وافعاله نعم هذا يصح على الاطلاق على مذهب الاشعري وفيه نظر لانك قد عرفت سابقا
ان علم الواجب جل شأنه بالاشياء لا يكون الا علما فعليا ولا يكون له علم انفعالي اصلا فعلم الواجب جل ذكره
بافعال العباد لا يكون الا علما فعليا مفيدا للوجوب ان علم الواجب جل شأنه لا يكون مفيد الوجوب افعال
العباد لانه لا يكون لقدرة العبد واختياره مدخل اصلا وسيصرح بما يؤيده في ذلك التفصيل **قوله** لا الاسباب الاول
المراد بها الاسباب التي يكون مدخل اختيار العبد وما هو باختياره مثلا اذا اراد زيد فعلا كالكتابة مثلا
فالقلم والمداد والقرطاس وما اشبهها ليست بفعل زيد لان زيد ليس موجد الشيء من الاجسام فما هو بفعل زيد الكرسي

الحركات

الحركات التي وجدت في وجود الكتابة فالسبب القريب هو حركات زيد والسبب البعيد هو ما عداها فمن نظر الى السبب القريب
توهم ان العبد مستقل في فعله ومن نظر الى السبب البعيد الذي ليس بقدرة العبد اصلا توهم ان العبد مضطر في فعله
وليس له دخل اصلا فالحق انه لا جبر ولا تفويض بل امر بين امرين على ما عرفت مرارا **قوله** لا جبر ولا تفويض الخ
هذا ما روي عن الامام الهمام مولانا الصادق عليه وعلى آبائه الطاهرين الصلوة والسلام فالاسباب البعيدة
على الاضطرار والقريبة على الاختيار فلان ذا البعض لا بالنظر الى المجموع والحاصل ان قدرة العبد من
جملة الاسباب فاذا لوحظ الفعل مع قدرة العبد بدون ملاحظة جميع الاسباب المتسلسلة المنتهية الى ذلك الفعل
فهو مقدور له واذا لوحظ من حيث خصوصية جميع الاسباب المتسلسلة المنتهية الى ذلك الفعل وحيث ذلك ليس
مقدورا للعبد **قوله** عالم من اهل بيت النبوة وهو الامام الهمام مولانا الباقر عليه وعلى آبائه المعصومين
الصلوة والسلام والحاصل ان مفيض الحيوة على الاشياء يجب ان يكون حيا كما ان … ان يكون مفيض العلم
على العلماء عالما وهكذا الحكم في سائر الصفات الكمالية **قوله** دافع لقول من قال الخ ووجه الدفع ما ظهر من كلامه عليه
الصلوة ان كمالاته تع ليس من جنس كمالاتنا فلو كانت الصفات الحقيقية له تع زائدة على ذاته تع يلزم ان يكون
صفاته تع كصفاتنا وكمالاته تع من جنس كمالاتنا فيلزم الاتصاف بالغير كما فينا وهو نقص يجب تنزيهه تع عنه **قوله**
وما قيل القائل صدر المدققين وحاصل قوله انه لا حاجة الى هذا التكلف في اثبات عينية صفاته تع اذ
الموجود ما يعبر عنه بيد انا والقادر ما يعبر عنه بتوانا وتفسير الموجود بما قام به الوجود والعالم بما قام به العلم
والقادر بما قام به القدرة انما هو بحسب اللغة ولما دل الدليل على عدم قيام العلم والقدرة وكذا سائر الصفات
به تع وانه موجود عالم قادر علم ان قيام المبدأ به غير لازم فيقال بعد تمهيد ذلك ان صفاته تع على قسمين احدهما
ما يقوم به كالعلم والقادر بالتعبير الى فارسيهما عين … لصح حملها عليه مواطاة وزائدة عليه … عينية
والصفة بالمعنى الاول مغاير للموصوف في الواقع والثاني عينه فيه والمراد بقولهم ان صفاته تع عين ذاته ان
صفاته تع من القسم الثاني لا الاول الزائد على الذات وقد عرفت ان قيام المبدأ غير لازم قطعا كون الصفات

في نفس الامر كالعالم بالفارسي دانا مثلا
وثانيهما عرض لا يقوم به صح

عين الذات من غير تكلف وبالجملة ان الصفة التي تكون عين الذات [illegible] انما هي الصفة بمعنى المحمول
على الموصوف مواطاة مثل العالم والقادر وامثالهما واورد عليه المحقق الدواني بان كون الصفة عين الذات
بهذا المعنى مشترك بين الواجب لذاته وغيره وعرضه انه اذا كانت العينية بهذا المعنى كانت مشتركة بين الواجب والممكن
فلا معنى للقول بان صفات الواجب عين ذاته تعالى دون غيره نعم كما هو مذهب الحكماء والمعتزلة لان الصفة بمعنى
الخارج المحمول مواطاة عين في الواجب والممكن بهذا المعنى الذي ذكره بلا تفاوت وقد يتوهم ان هذا مندفع لان
عدم التفاوت ممنوع اصلا بل الفرق من وجه كما ذكره بقوله كالعلم بالنسبة الى زيد وفيه نظر لان غرض المحقق
الدواني على ما ذكرنا هو انه اذا كانت عينية الصفة بهذا المعنى مشتركا بين الواجب والممكن فلا معنى للتخصيص بان
صفات الواجب تعالى عين له دون الممكن على ما قال به الحكماء والمعتزلة لان العينية بهذا المعنى لا يكون قابلا للنزاع
ولا يتصور مشاجرة قوله وهو انه لتعلق الحيوة في الحيوانية يشعر هذا اشارة الى ان الحيوة الحيوانية معنى لغير المعنى الذي
قد ثبت ان الواجب تعالى حي اشار متصنف لنا المحقق الدواني قال في رسالة اثبات الواجب الجديدة بعد ذكر هذا
التعريف لحيوة الحيوانية ويستدل على مغايرتها للحس والحركة الارادية بان العضو المفلوج حي والا لتعفن
وليس فيه الحس والحركة الارادية واورد عليه ان العضو المفلوج مسلوب الحس بالكلية نعم لو استدل بالعضو الخدر لكان
اتم وعلى مغايرتها القوة الغاذية بان العضو الذابل حي وليس بمغتذ واورد عليه انه يجوز ان يكون قوة التغذية
ضعيفة لكن يكون تغذيتها اقل من التحلل فلذلك يظهر الذبول انتهى كلامه وقال غياث المدققين في شرح
اثبات الواجب بعد نقل كلام ذلك المحقق واقول فيه بحث اما اولا فلان الاقتضاء الذاتي لو حمل على
غير محصل بوعليه ما يرد عليه مما لا يرد على غيره واما ثانيا فلان الشيخ الرئيس استدل على ان الحيوة غير قوة الحس
والحركة بان تلك القوة مفقودة في المفلوج وعلى ذلك القدر يعتمد على سائر احوال البدن في العلامات المتغيرة
في صناعة الطب وعليها مدار المعالجات الظاهرة النافعة وفي كل فن يستدل على مطالبه بما يليق به وتوضيح
ان الفالج استرخاء احد شقي البدن وله علتان احديهما سدة دماغية في مجاري الاعضاء ومنافذها مانعة

بين الواجب والممكن في هذا الاستلزام عدم التفاوت صح

القائل جلال محقق والتبريزي في رسالة اثبات الواجب الجديدة للمحقق الدواني وقال به غياث المدققين لبعض في حاشيته منه

المستدل هو الشيخ الرئيس في القانون منه

عن نفوذ الروح الحيواني والقوى المدركة والمحركة الى تلك الاعضاء فيبقى من جنسه معطلا خاليا عن تلك القوى والروح
الحامل لها السدة المانعة لنفوذهما ومجيئهما وثانيهما رطوبة بالغة مفرطة في الاعضاء المفلوجة مانعة وفعل
هذا القوى والحكيم العارف بالفنون صاحب القانون يستدل بالفالج الحادث بالوجه الاول والاستدلال به
تمام لا يرد عليه امثال تلك الايرادات الواهية التي لا تخفى وهيهنا على النفوس الوهمية ونقض عبارته دلالة على ان الاستدلال
بجميع اقسام الفالج باقي على حاله كان بل الدليل الذي ذكرته ان العضو الخالي عن قوة الحس والحركة له حيوة فلو كان غ
الحيوة تلك القوى بعينها لما يفارقهما ولم تحقق هذا بدون ذاك وبهذا ظهر اعتبار اخر المفلوج فدل على ان قوة
الحس ولاعن غير الحيوة على الانفهم واما ثانيا فلان الايراد بمنع سلب الحس والحركة منه مكابرة غير نافعة اما اولا
فلان الاستدلال بالعضو الخدر غير تام لان الحركة فيه غير تام الا انه حاصل بالتمام واما ثالثا فلان الايراد اولا
على دليل مغايرتها القوة الغاذية مبني على الغفول عن المراد بالذبول وذلك ان بعض الاعضاء قد يعرض
له مرض في سن النمو او الوقوف فيقصد قوة الغاذية ويزول وهو المراد بالذبول حيث اضعف لاجل العضو ويعلم
ذلك بعلامات يعلم بها سائر الحالات والذبول بهذا الوجه مرض وليس هو الذبول الذي يكون في سن الشيخوخة بعد الوقوف
وعلى هذا لا يخفى ان الايراد المبني على عدم الوقوف والفرق بين الذبول المرضي والطبيعي واما سادسا
فلانه قائم مقتصر في النقل وان عاقلا يجوز ان يستدل بما قرره من القياس الفاسد وكانه لجلالته لم يعرف
التغذية من قوتها انتهى بالفاظه وفيما ذكره من الابحاث نظر اما اولا فلان قوله فلان اللائق بفضله الذكي
اولو محمل على ارادة القوم لم يعرفوها بانها منشأ تقتضي الحس والحركة كما ان الاقتضاء مجمل يحتمل ان يكون
تاما او ناقصا فلا تفاوت بينهما في المآل ولئن اراد معنى اخر فليبين حتى ينظر في صحته وفساده واما ثانيا فلان
ما ذكره بقوله واما ثانيا انه لا يكون واقعا للايراد الذي ذكره المحقق الدواني لان حاصل ذلك هو ان ما ذكره الشيخ
ليس مبنيا على الاحتمال الذي ذكره ولا نزاع لاحد ممن يدعي انه يعلم وجود الحيوة في العضو المفلوج بدون قوة الحس والحركة
بالحدس ولا ممتنع ان مغايرة الحيوة لقوة الحس والحركة بديهية على ما ادعاه صاحب المقاصد حيث قال والحق ان مغايرة

عن نفوذ الروح الحيواني الذي هو جسم لطيف بخاري يتكون من لطافة الاخلاط ويتولد من المنبعث في القلب من الشريان الى البدن بانه عروق نابتة من القلب محل الروح منه

الحس وص

المغايرة المشار اليها للحيوة للقوة الباصرة والسامعة وغيرهما من القوى الحيوانية مما لا احتياج لبيان ما في الجملة لا يدل
المذكور انما يكون على تقدير كون المطلب نظريا محتاجا الى البرهان لا على تقدير كونه بديهيا او حدسيا واما ثانيا
فلان ما ذكره لتقوية غير نافعة فهو ذيل قوله واما ثانيا فلانه منظور فيه لانا سلمنا انه لم لو اثبات مغايرة الحيوة لقوة الحس
والحركة لا للحس والحركة لكن اذا قيل لو يوجد الحس والحركة فلا بد من القول بوجود الحس والحركة فلم لا يلزم وجود الحيوة بدون
قوة الحس والحركة حتى يلزم ثبوت الحيوة بدون قوة الحس والحركة فيلزم المغايرة بينهما واما ما ذكره بقوله رابعا فهو موجه
لان الاحتمال الذي ذكره المحقق الدواني في العضو المفلوج قائم هنا ايضا فلا فائدة للعدول من العضو المفلوج الى
العضو المتخدر واما رابعا فلان قوله واما خامسا لا ينفعه في دفع الايراد لان الفرق بين الذبول بين ولئن كان
بينا لكن لا تاثير له في دفع الايراد لان الاستدلال على مغايرة الحيوة لقوة التغذية انما يتم بعد اثبات ان قوة التغذية
مفقودة في حالة الذبول مطلقا وهو لم يثبت بناء على الاحتمال الذي ذكره المحقق واما خامسا فلان ما ذكره
بقوله واما سادسا لا ينفع ايضا في دفع الايراد الذي ذكره المحقق سواء كان مراد المستدل اثبات مغايرة الحيوة
للتغذية او لقوة التغذية لان محصل الاستدلال ان الحيوة موجودة في حالة الذبول ولا يوجد التغذية او قوة التغذية
فيرد عليه ما اورده المحقق قال المص قدس سره وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد في وقت يدل على ارادته لما اثبت
قدرة الواجب جل شانه وعلمه اراد ان يثبت ارادته تعالى وحاصل الاستدلال ان ذات الواجب جل شانه باعتبار القدرة
لا يكفي في الايجاد والتاثير لان الذات باعتبار القدرة يكون نسبته الى الفعل والترك وكذا الى الضدين من وجه
لانك قد عرفت ان القدرة هي صحة الفعل والترك وكذا العلم يتعلق بالطرفين وبالضدين فنسبته الى الطرفين
والضدين على السوية فلا بد من امر اخر لتخصيص احد الطرفين وكذا الامر الاخر المخصص لاحد الطرفين هو الارادة
واعترض عليه بان الصفة التي هي الارادة لا يمكن تعلقها باحد الضدين يمكن تعلقها بالآخر فالتعلق باحدهما
دون الآخر ان كان لا لاحتياج الى مخصص آخر فيلزم ترجيح بلا مرجح ولئن لم يلزم عدم الاحتياج الى الارادة رح
بل يكون القدرة كافية في الايجاد والتاثير لان القدرة وان كانت نسبتها الى الطرفين متساوية لكن المفروض

ان نسبة الارادة

ان نسبة الارادة الى الطرفين ايضا على السوية ومع ذلك يجوز ان يتعلق باحد الطرفين وباحد الضدين دون
الآخر فكذلك يقال في القدرة بلا تفاوت او يحتاج الى مخصص آخر فيلزم التسلسل المحال واجاب عنه بمنع لزوم
التسلسل بناء على انه يجوز ان يكون تعلق الارادة باحد الضدين ووقوعه في وقت معين لذات الارادة لان
الارادة صفة شانها التخصيص والترجيح فهو باطل لان هذا قادح في اثبات الارادة لانه لقائل ان يقول انه
يجوز ان يكون تعلق القدرة باحد الضدين لذات القدرة فلا احتياج الى الارادة فان قيل لا نسلم ان نسبة الارادة
الى الطرفين وهو والى الضدين على السواء لانه يجوز ان يكون احد الضدين ممتنعا ولهذا لم يتعلق الارادة
به قلت هذا جار في القدرة لانه يجوز ان يقال انا لا نسلم ان نسبة القدرة الى الطرفين والى الضدين على السواء لانه
يجوز ان يكون احد الضدين ممتنعا قال بعض الشراح في تحرير كلام المص وتجويزه انه تعالى لو لم يكن مريدا مختارا
لم يجز ان يخصص ايجاد بعض الممكنات ووجوده ببعض من الاوقات لكن التالي باطل فكذا المقدم اما الملازمة فلانه
ليس بفعل المختار هذا واما بطلان التالي فلانه تعالى خصص بعض الممكنات كحدوث العالم بوقت معين مع انه يمكن
ان يوجده في وقت آخر وانما قلنا ذلك لان حدوث العالم يدل على قدرته ومن يمنعه لم يعقل الارادة المخصصة
لم يوجد بعض من الاوقات وفي الشرح ان معناه انه تخصيص بعض من الممكنات بالوقوع دون بعض لتخصيصها ووقوعها في
بعض من الاوقات دون منها استواء نسبة الذات الى الكل لا بد وان يكون بصفة من شانها التخصيص ولا نعني بالارادة
الا هذا او يتوجه عليه ان المخصص جاز ان يكون نفس ذات المقتضية بذاتها معلولا اولها بشرط معلولا الكون وهكذا الى غير النهاية
فهذا ما قرينا الكلام وقرناه بما قدمناه انتهى وفيه ما لا يخفى لما اولا فلانه يتوجه على تقرير ما ذكره من الايجاد اولا بناء
على انه اخذ في الدليل امكان ايجاد العالم في وقت آخر بقوله مع انه يمكن له ان يوجده في وقت آخر يتوجه عليه جميع ما ذكره
سابقا واما ثانيا فلان ما ذكره بقوله ويتوجه عليه مندفع لان حاصل ذلك الاعتراض انه يجوز ان يكون الفاعل موجبا
مقتضيا بذاته معلولا او بشرط معلولا الكون وهكذا فلا يثبت الاختيار وهذا مندفع عما في الشرح لان ما في الشرح
مبني على اثبات القدرة ونفي الايجاب كما جعل المورد تقريره مبنيا عليه ايضا لان هذا الدليل لا يكون موقوفا على اثبات القدرة

وهو ما نقله محمود النيريزي عن علم التوحيد ... منه

ونفي الايجاب اولا حتى يتوجه عليه ما ذكره فلهذا ذكر المص دليل الاختيار بعد اثبات العدالة ونفي الايجاب وبعد المسلك
الذي سلكه المص لاثبات الارادة هو مسلك الاشاعرة وله مسلك اخر ذكره في شرح مسئلة العلم حيث قال الارادة في الحيوان
هو شوق الى حصول المراد وداعي يدعو الى تحصيل ما يتخيل او يتعقل من ملايمة ولما كان من داب العقلاء انهم يصفوا
بارئهم بما هو اشرف طرفي النقيض وجب ان كل ما يوجد بالارادة وهي اخص من العلم ومترتبة عليه لان كل ما يعلم لا يمكن
ان يراد وقد يعلم ما لا يراد والمتكلمون ذهبوا الى اثباتها فمنهم من قال انه صفة زائدة على العلم قديمة او محدثة بها يخصص
المراد في المعلوم ومنهم من قال انه علم خاص بما في وجود المخلوق من المصالح الراجعة اليهم وهو الداعي الى الايجاد والحكماء
زعموا انهم العلم بنظام الكل على الوجه الاتم الاكمل انتهى كلامه وانت تعرف انه يمكن اثبات ارادة الواجب تع من مسلك اخر
وهو انه لما كان الواجب جل شانه خالق لصاحب الارادة وخالق صاحب الارادة يجب ان يكون مريدا كما انه خالق العلم يجب
ان يكون عالما كان الواجب جل شانه صاحب الارادة على ما عرفت غير مرة واعلم ان المحقق الدواني في رسالة اثبات
الواجب الجديدة بعد ما قال ان مبادي الافعال الاختيارية تنتهي الى الامور الاضطرارية التي صدرت عن الحيوان بالايجاب
فان اعتقاد النفع واللذة يحصل من غير اختيار فينبعث الشوق ويتاكد فيطيع القدرة المحركة اضطرارا فهذه الامور مترتبة اه
قال فان قلت فكيف يتحقق الثواب والعقاب فان ذلك يستلزم ان يضطر الانسان الى فعل ثم يعاقب بعض المضطرين (عنى باهل الحق الاشاعرة اه منه)
ويثاب بعضهم قلت قد تقرر عند اهل الحق ان الثواب والعقاب من الله تعالى ليس بسابقة استحقاق وليس لاحد من العباد حق
على الله حتى يكون منعه عن ذلك ظلما تعالى عن ذلك علوا كبيرا انتهى وفيه بحث لانه اذا لم يكن الثواب والعقاب بسبب الاستحقاق فيكون
التخصيص بالثواب والاخر بالعقاب مستلزم للترجيح بلا مرجح بل الترجح بلا مرجح ايضا اذا كان العبد مضطرا في فعله فلا وجه لامره
ونهيه لان الامر والنهي انما يعقلان في حق المختار دون المضطر وايضا يلزم ان يكون ارسال الرسل عبثا لان فائدة بعث
الانبياء هو الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهما لا يعقلان الا بالنظر الى المختار دون المضطر وهو ظ لا يخفى والجواب
ما مر سابقا من انه لا جبر ولا تفويض بل امر بين امرين فتذكر قوله والا يلزم التس لان الارادة اذا كانت زائدة على الذات
يلزم ان يكون حادثة عند المص قدس سره لان مذهبه انه لا قديم سوى الله تع فاذا كانت حادثة معلولة له تع يجب ان يكون

مسبوقة

مسبوقة بالارادة وكذا الارادة الارادة وهكذا فيلزم التس قوله انما هو بالقصد واعلم ان القوم فرقوا بين
القصد والعزم فعنوا بالقصد الارادة المصححة الجازمة وبالعزم الارادة الغير المصححة التي لم تصل الى حد الجزم
قوله فان قلت اذا كان الخ قد نقلت هذا سابقا عن صدر المدققين مع توضيح والجواب عنه اي جواب
الخيام عن سؤال الغزالي قبل سؤاله عن الغزالي قوله فقال الغزالي اي قال الغزالي في جواب الخيام وكان جواب (الترجح بـ)
الغزالي مندفع بالتخصيص ويمكن توجيهه من وجهين ان المراد انه يجوز الترجح بلا مرجح في ضمن الترجيح بلا مرجح و (احدهما ح)
هذا القسم من الترجح جائز والترجح الممتنع انما هو الترجح الذي لا يكون في ضمن الترجيح بلا مرجح عن الارادة وثانيهما
ان المراد ان الترجيح بلا مرجح انما يستلزم الترجح بلا مرجح فالترجيح بلا مرجح لا يستلزم الترجح بلا مرجح مطلقا
وكلا الوجهين منظور فيهما اما الاول فلان الترجح بلا مرجح باطل مطلقا سواء كان في ضمن الترجيح بلا مرجح
اولا والتخصيص تخصيص في القواعد العقلية واما الثاني فلانك قد عرفت ان الترجيح بلا مرجح يستلزم
الترجح بلا مرجح مطلقا سواء كان الترجيح بلا مرجح بالارادة او بغيرها قوله وكلام الشارح هنا في غاية
السقوط وجه السقوط انه الخ لما بين استدلال المص على ان الارادة ليست امرا اخر سوى الداعي قال بعده بلا فصل
اقول لزوم التس او تعدد القدماء على تقدير محال اذا كانت الارادة زائدة على الذات سواء كانت نفس الداعي (لازم ح)
او امرا اخر زائدا عليه وذلك ظاهر انتهى والظاهر ان هذا الكلام اعتراض على الاستدلال الذي ذكره المص
وتحرره ظاهر وانت تعرف ان هذا الاعتراض انما يكون له وجه لو كان مذهب المص زيادة الارادة واما اذا
لم يكن ذلك فلا يلزم التس ولا تعدد القدماء وانما قلنا ان الظاهر من كلام الشارح انه اعتراض لانه يمكن ان يكون كلام
الشارح ليس اعتراضا على استدلال المص بل هو تحقيق المقام لكن من الضعف من نفسه يعلم ان هذا التوجيه بعيد عن سوق
الكلام قوله وهو نفس العلم ان ادراك المسموعات والمبصرات وسائر الحواس هو نفس العلم بها من حيث انها
مدركة لنا بالحواس وبالجملة ان تلك التي ندركها بالحواس الظاهرة والباطنة وتلك القوى الجسمانية يدركها
الواجب ايض بهذا الوجه الذي ندركها لكن لا بالالات المذكورة لغنائه جل شانه عنها وفقرنا اليها انما هو

ببيب نقصاننا **قوله** بمتعلق بصيغة المفعول والضمير المجرور راجع الى العلم وقوله الذي الخ الموصول والصلة
في محل الجر ليكون صفة للمتعلق بصيغة المفعول **قوله** غاية ما في الباب نفران مراد المصنف من الادراك هو ادراك
الجزئيات المدركة لنا بالحواس الظاهرة والباطنة جميعا لا الجزئيات المدركة بالسمع والبصر فقط غاية ما في الباب
انه ورد في الشرع اطلاق السمع والبصر عليه تعالى دون الشم والذوق وغيرهما وبناء على هذا الحمل يرد الاعتراض
على الشارح على ما يذكره المحشي في لزم تخصيص الادراك بالسمع والبصر على ما ذكره الشارح لا يناسب عموم عبارة المصنف وقد
قال والنقل دل على اتصافه بالادراك ولا ادراك عام شامل لادراك السمع والبصر وغيرهما فالتخصيص غير
مناسب **قوله** هذا التخصيص لا يناسب عموم عبارة المتن فيه واقول لا خفاء في ان كلام المصنف بظاهره عام لكن لما
كان في صدد بيان صفات الواجب وذكر انه قادر وعالم وحي ومريد فينبغي ان يحمل كلامه ههنا على كونه سميعا بصيرا
وعموم علمه لجميع الجزئيات بل لجميع المعلومات قد ثبت بما يدل العقل ونحتاج الى النقل هو كونه سميعا بصيرا
ولا حد شرا شهر وهذا التوجيه ولو كان لايح من فوة بعد محل تامل لا يقال لم نقول انه حجر بانه لا نزاع في ان اسماء الله تعالى
توقيفية فلو كان غرض المصنف عد اسماء الله تعالى كان ما ذكره المورد موجها لكن الكلام في المعاني التي يتصف الواجب جل شانه
بها سواء كانت الالفاظ الموضوعة بازاء تلك المعاني يجوز اطلاقها عليه تعالى الواجب جل شانه ام لا فلا مثلا الواجب جل شانه
يدرك المذوقات فيتصف بما دراك المذوقات لكن لفظ الذائق الموضوع بازاء ادراك المذوقات لا يطلق عليه جل شانه فلا يناسب
ح ابقاء عموم المتن بحاله قال الشارح وكل من يجيء كونه سميعا بصيرا واعترض عليه المحشي قدس سره فيقرر الحصل بان قوله اي في
اتصافه بالسمع والبصر ليس بمطرد لان اكثر العوام والنساء لا يجمع ابا والعقرب لا بصر لها والديدان لا سمع لها ولا بصر
فلو لم يمتنع اتصافه تلك الانواع بالسمع والبصر لما تلاحم تخاصمها منها **قوله** وما في صدر المدققين ذكره في رسالة
اثبات الواجب **قوله** بذلك ان يكون عالما بذاته لا بالالات **قوله** مانع فرض الشركة بغير لنفس مذهب المصنف قدس سره في الجزئي حقيقة
للوجود الخارجي لان الكلية والجزئية لا يتصف بهما المعلوم بل الموصوف بهما انما هو العلم على ما اعترض المحقق الدواني
وصدر المدققين لنقض على امام سابقا مع بيان في هذا المقام قدس سره لما كان قائلا بان الموجود الخارجي متصف بالجزئية

والجزئية وصف له فينبغي له ان يقول ان المسموعات والمبصرات وكذا غيرهما على الوجه الذي يكون مدركة لنا يكون بهذا الوجه
مدركة للواجب جل شانه لنفسه لكن بدون الاحتياج الى الالات اما من قال بان الكلية والجزئية ليسا وصفين للمعلوم والمدرك
بل هما وصفان للادراك فلا يصح ان يقول ان المسموعات والمبصرات وغيرهما على الوجه الذي يكون مدركة
لنا يكون مدركة للواجب جل شانه لنفسه لان تلك الامور مدركة لنا على الوجه الجزئي المانع من فرض الشركة وبناء على
اصلهم فان الكلية والجزئية وصفان للادراك لا يكون تلك الاشياء مدركة لنا على الجزئي بل على الوجه الكلي على ما عرفت
فيما سبق في تاويل كلام الفلاسفة ولهذا الذي ذكرناه موصولات الى المحشي بقوله في كلام المذكور معنى ويمكن ان يقال ان ما ذكره
النحرير فان الكلية والجزئية وصفان للعلم والادراك لا للمعلوم والمدرك انما هو مبني على ما زعما منه ان هذا التحقيق
مذهب الحكماء وما ذكر في مبحث السمع والبصر من ان المسموعات والمبصرات وغيرهما مدركة للواجب تعالى على الوجه الجزئي الذي
يكون بهذا الوجه مدركة لنا لا بالالات انما هو مبني على التحقيق مذهب المتكلمين وفي كلام المحقق الدواني في رسالة اثبات
الواجب اشعار بذلك حيث قال في مبحث السمع والبصر وسنقرر التحقيق والباري تعالى يدرك المبصرات والمسموعات على نحو
بذاته بناء على ما ذهب اليه جمهور المتكلمين من انه تعالى يدرك الجزئيات بالوجه الجزئي فلا يكون كلامهما متغايرا **قوله** وما قيل القائل
هو المحقق الدواني في رسالة اثبات الواجب الجديدة **قوله** دون سائر الصفات يعني لم يحكم برجوع هذين الوصفين الى سائر
الصفات كالقدرة والارادة والحيوة وغيرها **قوله** حيث لم يرد السمع اي لم يرد الشرع وهذا دليل وتعليل
لارجاع سائر المحسوسات غير السمع والبصر الى العلم **قوله** بازائها اي باز اسماء المحسوسات غير السمع والبصر **قوله** لا يخفى
هذا الخ يقول وما قيل **قوله** فذلك هو وجه ارجاع الابصار والسماع يعني ان الوجه الذي يكون باعثا للحكم بارجاع
ادراك سائر المحسوسات غير السمع والبصر الى العلم يكون بعينه باعثا للحكم بارجاع ادراك المبصرات والمسموعات
لبعض الى العلم وهذا كلام تحقيق الى العلم لا الى غيره في الصفات كالقدرة والارادة وغيرهما فلا وجه للاستبعاد
في رجوع السمع والبصر الى العلم دون غيره من الصفات **قوله** فان مجرد الاطلاق لفظ السمع والبصر عند ارسل ما ذكره
المحقق لقوله مع ان الظواهر النصوص متروكة بالمغايرة الذاتية والحاصل ان المستفاد من الشرع انما هو الاطلاق

لفظي السميع والبصير عليه تعالى الا اثبات معنى السمع والبصر لان معنى السميع هو العالم بالمسموعات ومعنى البصير هو العالم بالمبصرات واثبات علمه تعالى بجميع الاشياء كلياتها وجزئياتها ثابت بالفعل مستقلا الا على ما عرفت مرارا فلم يثبت بالشرع الا اطلاق لفظي السميع والبصير عليه تعالى قوله فيما حظا ان الابصار الخ هذا اشارة الى بيان الامر الباعث للشيخ الاشعري على ارجاع السمع والبصر الى العلم وحاصل ذلك انه يمكن ان يقال من جانب الشيخ الاشعري اما تعلم بديهة انه لا معنى للابصار الا الادراك بالة مخصوصة وكذا لا معنى للسمع الا الادراك بالة مخصوصة ولما استحال على الله تعالى الالة كان السمع والبصر بالنسبة اليه تعالى ادراك المسموعات والمبصرات لكن لا بالالات ولا شك ان هذا الادراك قسم من العلم فظهر وجه ارجاع السمع والبصر الى العلم ومنه يعني وجه لارجاع ادراك سائر الحواس غير السمع والبصر الى العلم ليس علما تاما اما المراد بالعلم التام هو العلم الكنهي ولوازمه

قوله وما قيل القائل هو قاضي عضد قوله فدفع هذا الاستدلال عام والمراد بعام هو قوله وضعفه ظاهر لما قال الشارح والجواب ان كلا منهما صفة قديمة لها تعلقات حادثة هذا الجواب انما يتم على ما ذهب اليه الاشعري من ان صفاته تعالى بذاته قديمة ولها تعلقات حادثة واما الجواب على ما ذهب اليه المحشي قدس سره فان صفاته تعالى عين ذاته تعالى فهو ان يقال ان احتياج السمع والبصر الى المسموع والمبصر انما يكون اذا كان ذانك الادراكان انفعاليين فلا لانك قد عرفت سابقا انه ليس لعلم شانه علم انفعالي اصلا ولا مناط علم الواجب جل شانه لوجود الاشياء وحقيقتها بل مناط علمه تعالى بالاشياء بعضها وقيضها كلها وجزئيها مسموعها ومبصرها انما هو علمه تعالى بذاته البسيط الحقة والعلم بذاته كما سيظهر الحق عين ذاته تعالى ولهذا علم الواجب بجميع الخارجة سواء كان بالكليات او الجزئيات المجردة او المادية او المسموعات والمبصرات يكون ازليا لان مناط انكشاف جميع الاشياء عنده تعالى انما هو ذاته تعالى لا غير والحادث والمتجدد والمتغير وكذا غير المتغير ليس الا ما هو المعلوم اذا عرفت هذا تعلم ان ما ذكره المحشي في هذا المقام بقوله والاولى ان يقال ان كلامهما الخ مجمل وما ذكرنا هو المفصل قال الشارح تعالى اي غرض الايماء الى اعلم ان هذا ليس شرحا لكلام المصنف قدس سره بل هو دليل اخر برسم الشرح ما ذكره المحشي قدس سره ما ذكره المحشي بقوله يعني ان قدرته تعالى عامة شاملة الى قوله لا على ما هو المجرور فيه الى جعل الى النحو في قوله وفي جعلها راجعة الى الممكنات والضمير المرفوع في قوله وهو معنى التكلم راجع الى القاء الكلام

وبالحق مخصوصتين كما بالقياس الينا واما اذا كانا فعليين صح

كليهما ب

قوله احدها التكلم اي ايجاد الكلام قوله نحو كلمته كلاما الكلام دقيق هذا يدل على ان الكلام جاء بمعنيين احدهما بالمعنى المصدري وثانيهما بمعنى ما به التكلم لان كلاما في قوله كلمته كلاما واقع مفعولا مطلقا لقوله كلمته وقوله الكلام دقيق يكون الكلام فيه بمعنى ما به التكلم فنسبة الكلام في الكلام كلام معنى الكلام قوله لكذب صغرى القياس الاول انما نشأ من اشتراك اللفظ كون الكلام مشتركا بين المعنيين المذكورين لا يوجب رفع التدافع بين القياسين المذكورين لانه موجب للتدافع بل الموجب للتدافع انما هو عدم اشتراك لفظ الكلام بين المعنيين المذكورين قال فان قيل ان التدافع انما نشأ من عدم فهم اشتراك لفظ الكلام بين المعنيين المذكورين وجعله بمعنى واحد في القياسين المذكورين قلنا فالاولى ولم يقل فالصواب الا انه يمكن ان يوفق في توجيه كلامه لم لو ان التدافع انما نشأ من كون لفظ الكلام مشتركا في الواقع وجعله بمعنى واحد فيهما محل تامل لان الموجب للتدافع بين القياسين انما هو كون الكلام بمعنى واحد فيهما ولا دخل للاشتراك في ذلك اصلا نعم الاشتراك موجب لدفع التدافع قوله انه غير مفتقر الى تحريك الجلد والغلاف فانه بمعنى لكون الجلد والغلاف غير مفتقر قوله مخالف للظاهر المراد بالظاهر هنا البديهي يعني ان كون المتكلم والحروف حادثا ظاهر بديهي والقول بقدم المنتظم من الحروف مخالف للظاهر والبداهة وهذه المخالفة شنيعة في مخالفة الدليل الذي اقيم على عدم جواز قيام الحوادث على الواجب جل شانه ولهذا خالفوا الدليل وما خالفوا الظاهر قوله وقوله حادث اي قول الله تعالى حادث والمراد بالذات في قوله قائما بالذات ذات الواجب جل شانه قوله بالقدرة اي بالقدرة فقط لا يقول لكن وانما قلنا ذلك لانه لو كان معه موقوفا على شيء لكن يلزم ان يكون كلاما واقعا بكل كن اخر وبالقدرة وما كان مباينا لذات الواجب جل شانه يكون محدثا بقول كن لا بالقدرة على ما نقل عن المقاصد والمراد من قوله لا بالقدرة اي بالقدرة فقط واعلم ان قوله ولا يخفي عليك الخ ليس من شرح المقاصد بل هو سابق على ما من شرح المقاصد والغرض من قوله ولا يخفي عليك ان هو ان الكلام بمعنى القدرة على التكلم ليس كلاما بمعنى ما به التكلم بل هو كلام بمعنى التكلم قوله واعلام الغير الخ معطوف على قوله الا ابقاء قوله ظاهر هذا التعريف وهو خلق الكلام في بعض الاجسام لان المتبادر من قوله الخلق الخلق بالفعل والخلق بالفعل ليس صفة حقيقية له تعالى لان الخلق بالفعل امر حادث ليس بثابت في الازل قوله ما هو من الصفات الحقيقية وهو ان الكلام

امر مصدر تاليف الكلمات او القدرة تعالى على ذلك التاليف وخلقه **قوله** التكلم مطلقا اى سواء كان للواجب تعالى او لغيره فالتخصيص
بالوجوب بحيث ذكره لا معنى له الا ان يفرع غ ظاهره وهو انه لو بالمدلول المذكور المدلول بالدلالة العقلية ويكون من
قبيل دلالة المعلول على العلة وهذه الدلالة دلالة عقلية والمتبادر من الدلالة الدلالة اللفظية الوضعية فاطلاق
الدلالة وارادة الدلالة العقلية منها خلاف الظاهر **قوله** يصح على هذا التقدير ان يصح على رأى الاشاعرة ومذهبهم
بان كلامه معنى قائم بذاته تعالى وقديم لانهم قائلون بزيادة الصفات على الذات في الواجب تعالى غ ذلك وهذا الكلام انما يصح
اذا اريد من الكلام الكلم الحقيقي وهو القدرة على تاليف الكلمات لا ما به التكلم الذي هو المنتظم من الحروف **قوله**
الا على القول بان الموجودات اى بعض اذا كان علمه تعالى بالاشياء حصوليا تكون جميع الاشياء قائمة به تعالى وبعض
الاشياء التي تكون باعتبار الوجود العلمي والشهود العلمي قائمة بذاته تعالى غ ذلك هو الكلام بمعنى ما به التكلم فيكون
الكلام بمعنى ما به التكلم قائما بذاته تعالى غ ذلك وقديما **قوله** بعض الحكماء منهم الشيخ الرئيس في الاشارات على ما تقرر
سابقا وقد عرفت تحقيق معنى كلام الشيخ ظهر لك ان القوم يقولون على الشيخ العلم الحصولي في الاشارات كالالفاظ
الدالة اركان الالفاظ الموجودة في الخارج متعددة فلا يصح قولهم ان كلامه تعالى واحد عندنا والعلماء ذلك الكلام
الواحد الى الامر والنهي والخبر والاستفهام والنداء انما هو بحسب التعلق لان هذا الحكم انما يصح في الكلام بمعنى الكلم الذي هو صفة
حقيقية له تعالى لكن الكلام بمعنى ما به التكلم **قوله** ولا يخفى ما فيه لانه يلزم بناء على هذا التوجيه خلاف ما تقرر عند الاشاعرة وكلامه
نفس صفة تعالى غير العلم الاجمالي يلزم رجوع الكلام الى العلم وهو خلاف مذهبهم **قوله** وتلك الزيادة في هذا التحقيق الحق وقد
ذكر هذا التحقيق سابقا في الحاشية المعنونة لقوله ثم وذلك بالوجوب بيحه وحاصله ان زيادة العلم على ذاته تعالى انما يصح في
العلم الانتزاعي الذي هو العالمية بمعنى المصدر الذي يشتق منه علم ويعلم وعالم لا العلم بمعنى مناط الانكشاف فانه عين
ما مر سابقا **قوله** لم يقصدوا انهم يقصدوا في شرح المقاصد **قوله** قيل على القائل هو صدر المدققين في رسالة اثبات
الواجب واعلم ان غرض صدر المدققين ان اللفظ انما هو الحروف المترتبة المنتظمة المسموعة فهو من قبيل الاصوات وما هو مكتوب
انما هو نقش الالفاظ وصورتها وليس بالفاظ حقيقة بل هو دال على الالفاظ وبناء على ذلك قوله فان نقش الفرس الخ

بذاته تعالى قياما علميا ويكون الصور العلمية للاشياء قديمة ص ص

والقدرة وغيرهما فاذن رجع الكلام الى العلم ص ص

يكون زائدا في العقل والمراد بذلك العلم الانتزاعي ص ص

قوله

قوله وعلى هذا لا يكون قول الحق اولى لانتفاء دافعها اولوية وكان المحشي تفطن بذلك ثم قال والحاصل ان العبارة
لكن بعد فيه تامل لان ما ذكره في ذيل الحاصل حاصل ان الكتاب المصحف والمجاز في القول بان اللفظ مكتوب ولا نزاع لصدر
المدققين في المعنى المجازي بل نزاعه انما هو في كون المكتوب لفظا حقيقة على ما بينا وبما ذكرنا يندفع ما قيل
في توجيه كلام الشارح لان الكتابة تصوير اللفظ واذا كان اللفظ مصورا لامحالة فيكون مكتوبا او المكتوب هو
الحصول على هذا التقدير ولم يلزم في ذلك ان يكون المكتوب غير الحروف والصوت كما ان نقش الفرس صورة
على القرطاس فهو مصور وليس ولا يلزم في ذلك ان يكون صورة المنقوشة على القرطاس فرسا انتهى ووجه الاندفاع
ان النزاع انما هو في ان المكتوب هل هو الالفاظ ام لا وغرض المعترض انه لا يكون المكتوب الفاظا حقيقة على ما
عرفت بل المكتوب انما هو نقش دال على الالفاظ ولا يكون الفاظا حقيقة ولا نزاع في ان الكتاب المجاز المصحح
لاطلاق اللفظ على النقش الدال عليه **قوله** في هذا الجواب نظر القائل هو صدر المدققين في رسالة اثبات الواجب **قوله**
جاريان فيه ان اريد ان القياسين المذكورين جاريان فيه لا على سبيل التعارض في المعنى الذي قال به الاشاعرة
فهو ليس بمعنى لكن لا يجري في القياسان المذكوران منظور فيه **قوله** وذلك لا يجدي نفعا عدم النفع انما يكون اذا كان محل
النزاع بين الاشاعرة والمعتزلة في ان هذا المؤلف المنتظم الحادث هل هو كلام الله تعالى ام لا والحال ان ذلك ليس محل
النزاع بين الفريقين لانهما متفقان في ان هذا المنتظم من الحروف الحادث كلام الله تعالى والنزاع في ان كلام الله تعالى
هل هو منحصر في ذلك ويكون له معنى آخر سوى هذا المؤلف الحادث فالمعتزلة يقولون بالحصر والاشاعرة يقولون بعدم الحصر
والدليلان اللذان ذكرهما الشارح في جانب المعتزلة لا يفيدان الحصر المذكور بل انما يفيدان كون هذا المؤلف الحادث كلام
الله تعالى والاشاعرة غير منازعين في ذلك واعلم انه يمكن ان يتمم الدليل بحيث يفيد الحصر بان يقال لما ثبت بالوجهين
اللذين ذكرهما ان هذا المنتظم من الحروف الحادث كلام الله تعالى وليس دليل عقلا ولا نقلا على ان كلام الله تعالى معنى آخر
غير هذا المؤلف الحادث فيلزم الحصر بذلك المؤلف الحادث ثم تندفع ما ذكره الشارح بقوله وجوابهما واعلم ان الشارح قال قبل قوله
وجوابهما ان منازع في الارادة وقد يقال على ان وقوع كل كائن عقيب ارادة تكوين الاشياء على ما يقتضيه كلام الحكماء ولذا دل

والمراد بالاعراض هو ما ذكره او اراد انه يعود فانه مثل المكتوب في المصحف منه

فهو حق لكنهما جاريان لكن على سبيل التعارض ص ص

على حدوثها لكن عموم لفظ شيء لوقوعه في سياق النفي يقتضي قدمها اذ لو كانت حادثة لكانت واقعة بكلمة كن اخرى نقض
وتسلسلت ولم يجعل هذا الكلام مجازا فلا دلالة على حدوث كلمة كن واجيب بانه على تحقيقه وتقديره انما قوله لشيء من شاء
عند تكوينه وكونه الا هذا القول كما يقول ما اقول لاحد عند ارشاد الا ان اقول له اعلم فانه لا يدل على انك تقول
اعلم لكل احد بل انك لو قلت شيئا لاحد عند الارشاد لكان قولك اعلم انتهى واعلم ان ما نقل بنقل المقاصد ابتداء الواقع
بكلمة كن انما هو محدث لكل شيء وقوله تعالى لا يكون محدثا بل يكون حادثا يدل على انه لا يكون كل شيء مسبوقا بكلمة كن فلا
يلزم التسلسل وكيف قوله اذا اردناه يدل على ان الخطاب مخصوص بالزمانيات والحوادث الزمانية لان اذا للتوقيت فلا يكون
وقوع القديم كصفاته تعالى جل شانه اذا كانت زائدة على الذات كما هو مذهب الاشاعرة ووقوع الحوادث الغير الزمانية
بامر كن **قوله** فان الجاري فيه الخ وفيه نظر لان غرض صدر المدققين هو ان القياسين انما يجريان على سبيل التعارض لا انهما
يجريان بغير التعارض حتى يتوجه عليه انه لا يجري فيه الا القياس الثاني **قوله** ويصير النزاع لفظيا لان النزاع المعنوي بين
الاشاعرة والمعتزلة في انه هل يكون للموجب تعالى شانه صفة حقيقية غير العلم والقدرة وهي الكلام النفسي لا فان الاشاعرة
قالوا بان الكلام النفسي صفة حقيقية له تعالى غير العلم والقدرة وغيرهما من الصفات الحقيقية والمعتزلة ينازعونهم في
ذلك فاذا لزم على الاشاعرة ارجاع الكلام النفسي الى العلم او القدرة فلا يبقى النزاع في اطلاق لفظ الكلام النفسي
على العلم او القدرة وهذا نزاع لفظي لا يكون معتبرا عند ارباب البحث عن المعاني **قوله** وهو معتبر اي قوله من جهة
وقيد من جهة معتبر في كل من الوجهين الاخرين لكنه معتبر في الوجه الثاني كلا وفي الوجه الثالث بعضا **قوله** اذ لا كلام
يتعلق به **قوله** الا باحد من التاويلين الاول ان المسموع ليس نوعا في الثبوت في الازل منفكا عن الوجود كما في بعض
المتكلمين في هذا غير معقول والثاني ان معنى ازلية الكلام المسموع هو ان العلم به ازلي فيكون وصف الكلام بالازلي مجازا صفة لحال
متعلقه **قوله** فلا حاجة الى ما ذكره الشارح بقوله تسمع كلام الازلي والحاصل ان قوله الا [illegible] والحاصل ان الكلام اي
محصل معنى المسموع عنه بلا صوت وحرف **قوله** باعتبار الوجود العيني هذا متعلق بقوله صوت وحرف في قوله بلا صوت وحرف
لا بقوله مسموع لان المسموع عنه بلا صوت وحرف انما يتحقق باعتبار الوجود العيني **قوله** بالقاء الضمير المجرور فيه راجع الى اللفظ

قوله اي

قوله ما قال اي ما قاله الغزالي **قوله** فان قيل مطلق الكلام هذا السؤال على وجه الاستفهام والتفتيش لا على وجه الانكار لو
والاعتراض مشترك لفظا اي مشترك لفظي العبرية **قوله** او مشترك معنوي **قوله** او مشترك معنوي بينهما اي يكون الكلام موضوعا
للقدر المشترك بين الكلام اللفظي والكلام العيني لا بخصوص شيء منهما كان يكون موضوعا لما ينبئ عن المقصود **قوله**
او مجازا اي يكون في احدهما حقيقة وفي الاخر مجازا **قوله** يسمع الكلام في باب الافعال من باب الرابع والضمير المستتر راجع
الى البرزخ والكلام بالنصب ليكون مفعولا ليسمع **قوله** على اللفظ اي على اللفظ او معناه **قوله** الكلام اللفظي الذي هو من
مقولة الصوت والحرف والحاصل ان معنى الكلام عند الغزالي هو ما ينبئ عن الواقع كالاخباريات او ما ينبئ عن الطلب كالانشائيات
وهذا المعنى الكلي له افراد ثلثة احدها الكلام اللفظي الذي هو في عالم الحس وثانيها مدلول الكلام اللفظي الذي لا يكون من جنس
الصوت والحرف وثالثها الكلام اللفظي لكن باعتبار عالم المثال او البرزخ والثاني والثالث يكون بلا صوت وحرف والاول
مع الصوت والحرف اي معنى الكلام الذي يكون مشتركا معنويا هو ما ينبئ عن الواقع الخ وهذا المعنى قدر مشترك بين الكلام
الذي بلا صوت وحرف والكلام الذي مع صوت وحرف لكن الكلام الذي بلا صوت وحرف قسمان الاول معنى الكلام مطلقا
والثاني الكلام اللفظي الذي يكون موجودا في البرزخ او العقل فحصل اقسام ثلثة للقدر المشترك المذكور وقسمان
منها بلا صوت وحرف وقسم واحد مع صوت وحرف **قوله** ولذا انتهى **قوله** فان في المعاني الا الاطلاع الحضوري اي الاطلاع الحضوري
الخاص **قوله** القي اليه الكلام بصيغة المجهول والقائم مقام فاعله هو الكلام بالرفع **قوله** بمعنى المذكور وهو ما ينبئ عن
الواقع **قوله** يتعلق المتكلم الضمير المستتر في يتعلق راجع الى الكلام بمعنى المنبئ عن الواقع والمتكلم بالنصب ليكون مفعولا ليتعلق
والاولى ان يجب العبارة بالمتكلم بدل قوله المتكلم وكان منصوبا بنزع الخافض وحاصل المعنى ان سماع الكلام بدون الصوت
والحرف متصور لان السماع لا يكون الا الاطلاع الحضوري الخاص ويجوز ان يحصل لمن القي اليه الكلام الاطلاع الحضوري على
الكلام الذي هو قائم بالمتكلم والحق ان هذا راجع الى العلم الحضوري والعلم الذي يحصل بالسماع انما هو علم خاص يحصل بحصول
صورة المسموع في الة [illegible] على ما تبين في موضعه الا ان يقال انه يجوز ان يحدث الواجب جل شانه صورة المسموع في الة سمعه
بدون ان يحصل الصوت اولا في الهواء ثم تموج الهواء ثم نصل الى الة سمعه على ما هو المتعارف في السماع **قوله** كالسماع عن

ان السماع مع صوت وحرف والسماع بلا صوت وحرف فان موسى على نبينا وعليه الصلوة والسلام ما دام متعلقا
بعالم الملك اي الشهود والحضور يسمع بصوت وحرف وما دام متعلقا بعالم المثال يسمع بلا صوت وحرف قوله
وهذا ان عدم التعلق بعالم الملك والمثال وهو عالم التجرد وهذا العالم انما هو منتهى العارفين قوله واما الجواب
عن الرابع حاصله ان موسى على نبينا وعليه الصلوة والسلام سمع بلا صوت وحرف والدليل على ذلك انه لم يسمع
ما سمع موسى عليه السلام من كان لاذن سامعة ولو كان قريبا منه عليه السلام فظهر ان الكلام الذي سمعه عليه السلام كان بلا صوت وحرف
لانه لو كان مع صوت وحرف يوجب ان يسمع من كان قريبا منه عليه السلام وفيه لجواز ان يحدث الله تعالى في سمع من كان قريبا
منه عليه السلام مانعا يمنعه عن السماع ويمكن الجواب عن الرابع بان يقال انه يمكن السماع اولا في الهواء ثم يتموج الى ان يصل
الى السماع على ما هو المتعارف في السماع ونظير هذا الرؤية لنظر لان المتعارف في الرؤية هو ان شرط الرؤية
مقابلة المرئي وعدم القرب المفرط والبعد المفرط وغيرها مع ذلك ذكر انه يحصل صورة المرئي في الحس المشترك
بدون مقابلة المرئي في الخارج وبدون تأدية حس البصر الى الحس المشترك كما هو المتعارف لكن هذا بطريق خرق العادة
فيكون معجزة فلا يكون الا للانبياء عليهم السلام على ما حققه الشيخ في كتاب الهيات الشفاء قوله بان يحدث الله تعالى
ان يحدث الله تعالى لموسى عليه السلام الكلام في هواء خاص لجهة خصوصية يختص السماع بجهة مخصوصة وفيه نظر لجواز ان يوجد الله تعالى
الكلام في الهواء المحيط بموسى عليه السلام في جميع الجوانب لا من جهة واحدة فقط حتى يلزم خلاف النقل قوله القاء المعاني
بالرفع خبر لقوله الهام الالهي قوله على ما قد يحتمل ان يكون ما موصولة اي لا يحتجب السمع والبصر وان يكون شرطية اي اما
٧ المعنونة بقوله الخ وهو انه يسمع الكلام الازلي لغير المحسوسات فيه نظر لانه يلزم من كون السماع والرؤية قسمين من
الاطلاع الحضوري تعلقهما بغير المحسوسات ليخص ملكات السماع والابصار نوع علم مخصوص صنف من الاطلاع الحضوري
يجب ان يتعلق السماع بالاصوات والرؤية بالذوات التي لها ضوء ولون وكل واحد منهما يتصور وجهين احدهما
بطريق العادة وهو ظاهر وثانيهما بطريق خرق العادة اما في الابصار فبان يوجد الله تعالى صورة المرئي في الحس
المشترك مثلا بدون مقابلة المرئي في الخارج وبدون تأدية صورة المرئي من الباصرة الى الحس المشترك واما في السماع

الجواب ص

الحاشية ص وبهذا علمنا ولكن لانه يمكن الحاصل صوته بدون ... المرئي ... المشترك ... مقابلة المرئي ... منه

فبان يوجد

فبان يوجد الله تعالى صورة المسموع في السامعة بدون حصول الصوت اولا في الهواء ثم تموجه الى ان يصل الى الصماخ على
ما هو العادة في السماع وبما ذكرنا ظهر لك ان ما ذكره الشارح بقوله لكن سماع غير الصوت والحرف لا يكون الا بطريق خرق العادة
لان خرق العادة انما يتصور في الامور الممكنة وسماع غير الصوت والحرف غير ممكن لانك قد عرفت ان السماع اما بطريق العادة
او بطريق خرق العادة وعلى كلا التقديرين لا يتعلق بغير المسموعات التي هي الاصوات الا ان يراد بالسماع ما هو اعم من
هذا القسم الخاص من الاطلاع ثم لا نزاع لان النزاع في هذا القسم الخاص من العلم لا مطلق العلم قوله لا من جهة مخصوصة
فيه نظر لانه يجوز ان يكون للصوت باعتبار الوجود الخارجي وضع خاص بالنسبة الى جميع الجهات فيسمع في جميع الجهات
فعند التامل لا يرجع هذا الجواب الى الجواب الاول واعلم انه يمكن في بعضها لبعض سماع الصوت في جميع الجهات لانه اذا فرض
ان شخصا في الارض ... فانه يسمع من جميع جوانبه فان واحد فكما يجوز ذلك في العادة فيجوز
ذلك في الشرع بالطريق الاولى غاية ما في الباب ان يكون موسى على نبينا وعليه الصلوة والسلام يسمع من جميع الجهات كلام
الله تعالى ونحن نسمع كلام المخلوق في جميع الجوانب قوله والظاهر المشهور يحتمل ان يكون راجعا الى الجواب الثاني ويكون راجعا
الى الجواب الاول قوله موجود بين صوت وحرف ولا يصح عدم التحيز بناء على ما ذكره انفا من ان الصوت الموجود في الخارج له وضع
خاص بالنسبة الى جهة مخصوصة لا الى جميع الجهات وقد عرفت ما فيه قوله كان مغاير الجواب الثاني لانه اعتبر في الجواب الثاني الوجود المثالي
للصوت والحرف ولا نفي الوجود مطلقا سواء كان حسيا او مثاليا والوجود المثالي للصوت والحرف فلا يمكن عند الخصم وقد عرفت
ما فيه قوله على هذا المذكور المراد بهذا المذكور ما ذكره بقوله نعم لو حمل الجواب الاول ان المسموع الخ وحاصل كلامه ان لو حمل
الجواب الاول على نفي الوجود للصوت والحرف مطلقا سواء كان خارجيا او مثاليا والثاني اعتبر الوجود المثالي للصوت والحرف
ليحصل المغايرة بين الجواب الاول والثاني قوله يلزم ان يسمع الخ يمكن منع اللزوم مستندا بجواز ان يخلق الله تعالى الكلام في هواء
خاص بخصوصية وضع بالنسبة الى موسى عليه السلام دون غيره وبجواز ان يحدث الله تعالى مانعا في سمع غيره فهو قريب منه قوله المتضمن للجواب الثاني
فان قيل قد ذكر المحشي الفرق بين الجواب الاول والثاني فيما سبق في ذيل قوله نعم لو حمل الخ فكيف يجوز الحكم هنا بان الجواب الاول
متضمن للجواب الثاني قلت الحكم بالتضمن ليس مبنيا على ما ذكره سابقا في ذيل قوله نعم بل الحكم بالتضمن مبني على ما ذكره قبل قوله نعم حيث قال

يحيط ب

سابقا فتحصل الجوابين والحمد لله هذا التوجيه كلام وفيه بعد تأمل الا انه اذا جاز ان يحمل على وجه يحصل الفرق بين الجواب الاول والثاني

يلزم ان يحمل عليه ولو لا يصح الحكم على التضمين **قوله** واجاب نعم ايا ما ان الجار الذي هو الالفاظ في لسان الرب عز وجل والحاصل

الجار الذي هو الالفاظ فقول ان الذي ليس بشرط الوجود الوجه بل هو شرط الظهور البشري وذلك الظهور بالنسبة الى الغير لا بالنسبة

الذي يوحى اليه كونه عن **قوله** مقارنة لها مقارنة تحقق الالفاظ للوحي **قوله** عالم الملكوت اي علم التجرد **قوله** وهو الوجود الذي

الضمير المرفوع راجع الى الوجود وهذا هو العلم الاجمالي الذي هو عين ذات الواجب تعالى **قوله** متعلقاته تحقق القول بجميع

تدريج والضمير المجرور في متعلقاته راجع الى العلم الاجمالي **قوله** وفي جملتها اي من جملة متعلقات العلم الاجمالي الذي

هو عين الذات بعض متعلقات هذا العلم الاجمالي هو الكلام اللفظي الموجود في الخارج فيكون معلوما بالعلم الاجمالي

كسائر الاشياء ولا يضر تأخر غير المعلومية وهو كونه يتعلق التكلم الازلي **قوله** على المشهور اتفاقا وذلك لان النزاع في الكلام النفسي

اذا اول وصرف عن ظاهره مثل التأويل الذي ذكره الشهرستاني والعراقي والمحشي نفسه وعن منع التأويل لا فائدة بعد التأويل

والصرف عن الظاهر للنزاع مع القائلين بالكلام النفسي **قوله** محاكي عن الامور الخارجية عن الاذهان واي الحكاية عن الامور الخارجية

بالمعنى المذكور انما هي في الاخباريات والمقتضيات انما هي في الامر والنهي لان الامر دال على طلب الفعل والنهي دال على طلب

الفعل فلم لو يكون معاني الالفاظ للطلب في الامر والنهي هو كونهما بحيث يمكن ان يفهم في الفاظهما الدالة عليها

طلب الفعل او طلب ترك الفعل ففي العبارة مسامحة فلا يرد عليه ان الامر نفس الطلب لا انه مقتض للطلب **قوله** الموجودة

في الاذهان صفة للمعاني **قوله** وظني ان في محاكمة هذا التوجيه وان هو معقول بحسب نفسه لكن مذهب القائلين بالكلام النفسي فيما على ما نقل ذلك ص

عنهم يأبى حمل كلامهم على التكلف ولو كان مرادهم ذلك لم يمكن لاحد ردهم وارتفع الخلاف بين الفريقين وقول المصنف

قدس سره والنفساني غير معقول صريح وان الكلام النفسي القديم معناه غير ما ذكره المحشي في مقام التوجيه **قوله** المعنى الثاني

المراد بالمعنى الثاني هو ما ذكره بقوله او بمعنى العلم بما يتكلم به وبناء على هذا المعنى يكون وصف الكلام بانه ازلي وصف

بحال المتعلق وهو العلم به والمراد بالمعنى الاول هو التكلم الحقيقي الذي يكون ازليا حقيقة **قوله** او العلم لا كالعلم واعلم

ان المعنيين اللذين ذكرهما المحشي صحيحان في حد ذاتهما ولا نزاع للمعتزلة معهم في ذلك لكن النزاع معهم في اطلاق الكلام

على مذهبين كما يجيء في كلام المحشي وكان غرض المحشي هو ان كلام الاشاعرة لا يصح بدون التأويل ومع التأويل

رفع النزاع فيؤول كلام المحشي الى الاعتراض على الاشاعرة **قوله** او بمعنى عطف على قوله بمعنى التكلم الحقيقي والحاصل

انه لا معنى للكلام الازلي الا باحد من المعنيين **قوله** فاعلم ذلك كانه تنبيه على انه يصير النزاع في لفظ الازلي لا

للمعتزلة في ازلية العلم فغرض المحشي ان كلامهم اما انه لا يكون له معنى اصلا او يكون له معنى لكن يصير النزاع لفظيا

واعلم ان التكلم الحقيقي اذا كان عبارة عن ايجاد الكلام المعنوي او اللفظي يلزم ان يكون عبارة عن ايجاد

اللفظ او المعنى فيكون التكلم الحقيقي راجعا الى الايجاد والتأثير فيكون التكلم الحقيقي

فردا من القدرة فلا يكون غير القدرة فما ذكره المحشي بقوله وهذا معنى غير العلم والقدرة وغيرهما محل تأمل

فتأمل **قوله** وبذلك يندفع التعسر الذي ذكره التعسر الذي ذكره انما مبني على ما هو مذهب الاشاعرة من ان الكلام النفسي

عبارة عن مدلول الكلام اللفظي وبناء على ذلك لا يندفع التعسر لان الكلام الازلي اذا كان مدلول اللفظ الحادث

حادث بالضرورة على ما يذكره المحشي فان قيل بان قائل بانه لو كان مرادهم من الكلام الازلي ما ذكره المحشي لا يكون

تعسر اصلا لكن نزاع مع المحشي هو ان ما ذكره المحشي في معنى الكلام الازلي خلاف ما نقل عنهم من مذهبهم لان المنقول عنهم

هو ان الكلام الازلي والكلام النفسي انما هو مدلول الكلام اللفظي وبما ذكرنا يظهر حال ما يذكره المحشي بقوله فلا

والقول بتعسر فيندفع التعسر المذكور عن كلامهم بلا تمحل **قوله** هذا صريح في ان فيه نظر لان عند له بعيد الفطان من الاشاعرة

ومذهبهم في الكلام النفسي والكلام الازلي هو ما ذكرنا ولا منع عنهم ان الكلام النفسي والكلام الازلي هو التكلم الحقيقي

الذي هو غير زائد على الذات كيف وانهم قائلون بجميع الصفات الكمالية زائدة على ذاته تعالى عندهم والحاصل انه فرق بين

ان يوافقهم ذلك وبين ان يقول المعقول ذلك والمسلم هو الثاني دون الاول ويمكن ان يقول فلا تغفل يكون نكتة

لا ذلك **قوله** المعاني المذكوره وهي واقتضاء الابقاء والقوة على الابقاء والعلم الاجمالي بالالفاظ وبمعانيها

بما هو معلوم بالعلم الازلي لان التكلم الازلي متعلق بالعلم الازلي حيث يصح كون متعلق التكلم الازلي ازليا بل التكلم الازلي

انما يتعلق بشيء يكون ذلك الشيء هو ما به التكلم وهو حادث والعلم به ازلي ولا يخفى عليك ان التوجيه المذكورين وبهما التكلم

الحقيقي والعلم الاجمالي بما يتكلم به قال الشارح كما في طلب الرجل الماء او لو علم ان ما يجده ابجد نافي باطنه هو العزم على الطلب
وتحيزه وهو ممكن في نفسه واما نفس الطلب فلان كونه متصفا به قبل هو غير ممكن لان وجود الطلب بدون مطلب
منه شي محال قوله الاولى ان يقول هو ان المتكلم انما هو مخترع خلق الكلام والكلمات وايجاد الكلام والكلمات لا يخلق الحروف
الدالة نعم تخلق الحروف الدالة لازم تخلق الكلام والكلمات فخلق الحروف الدالة لازم لخلق الكلام والكلمات وانما قال والاولى
لانه يمكن ان يعني بالمراد بخلق الحروف الدالة خلق الكلام والكلمات فهو من قبيل اطلاق اللازم وارادة الملزوم قوله وهو امر
اعتباري اي صفة اعتبارية لا صفة حقيقية قوله على المعاني المراد بهذه المعاني هي المعاني الحاكية عن الامور الاخر والمراد
بالامور الاخر الاشياء الحكمية قوله على التعميم المذكور سابقا من ان المراد بما به التكلم ما ينبئ عن المقصود وهو اعم من اللفظ
والمعنى وبالجملة اما ان يريد بما به التكلم فهو كيفية حادثة قائمة بالهواء لا شك انه لو اعتبر في التكلم ان يكون الكلام بمعنى
ما به التكلم قائما به يلزم ان لا يكون احد منا الا بعض متكلما واما ان يريد مدلول ما به التكلم وهذا يرجع الى العلم على ما مر
سابقا ولا نزاع في ثبوت العلم فلم يثبت صفة العلم فلم يثبت صفة غير العلم والقدرة وغيرهما من الصفات حتى يسلم
وجود الكلام النفسي على ما يدعيه الاشعرية قوله فان اطلاق الكلام على معاني الالفاظ الحاكية ليس غرض المصنف
ان النزاع في اطلاق الكلام على معاني الالفاظ حتى يصير النزاع لفظيا بل مقصوده انه لم يقم دليل عقلي ولا نقلي على
ثبوت الكلام النفسي الذي يقول به الاشعرية فلا يكون كلامهم النفسي معقولا الا منتسبا الا الرسل اذ لم يدل دليل
عقلي ولا شرعي على ثبوت صفة غير العلم والقدرة وايجاد الكلام وخلق الالفاظ والحروف الدالة يطلق عليه الكلام
النفسي واما معاني الالفاظ والصور الذهنية فيرجع الى العلم فيكون الكلام النفسي راجعا الى العلم ابطالا لما قال الحكمي
ان مذهبهم ان الكلام النفسي صفة غير العلم والقدرة وسائر الصفات قوله قلت هذا التاويل ويمكن ان يجاب بوجه آخر
وهو انه لا يليق هذا التاويل لانه من جانبهم بناء على ما هو المقرر من مذهبهم ان الكلام النفسي صفة قديمة غير العلم والقدرة
والارادة وسائر الصفات وبناء على هذا التاويل ينهدم ما تقرر من مذهبهم وهو ظاهر لا يخفى قال الشارح وقد حققناه في
مبحث المسموعات لا باس بان ينقل عبارته فالمحقق قال الاشعرية الكلام اللفظي وهو المؤلف من هذه الحروف وهو نفسي و

الكلام ص

المعنى القائم

المعنى القائم بالنفس الذي هو مدلول الكلام اللفظي كما قال الاخطل ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على
الفؤاد دليلا والكلام النفسي مغاير للعلم والارادة والكراهة وسائر الصفات المشهورة والمعتزلة نفوا ذلك
ووافقهم المصنف وقالوا اذا صدر من المتكلم خبر فهناك ثلثة اشياء احدها العبارة الصادرة عنه والثاني علمه بثبوت
النسبة او انتفائها بين طرفي الخبر الثالث ثبوت تلك النسبة وانتفاؤها في الواقع والاخيران ليسا كلاما حقيقيا
اتفاقا فتعين الاول واذا صدر عنه امر او نهي فهناك ايضا الاول والثاني ارادة او كراهة قائمة بنفسه متعلقة بالمامور به والمنهي عنه وليست
الارادة والكراهة ايضا كلاما حقيقيا اتفاقا فتعين اللفظ وقس على ذلك سائر اقسام الكلام والحاصل ان مدلول
الكلام اللفظي الذي تسميه الاشاعرة كلاما نفسيا ليس امرا وراء العلم في الخبر والارادة في الامر والكراهة في النهي واما
بين الشيخ عرفا ما الاعتقاد بثبوت كلام نفسي تقليدا واما لان المقصود الاصلي من الكلام هو الدلالة على ما في
الضمائر وبهذا الاعتبار يسمى كلاما فاطلق اسم الدال على المدلول وجرى فيه شعراء الاكذب يتوصل بها الى فكاره هو
المنتحي لاسم بتلك الالة فالاشاعرة تدعون ان ثمة احد طرفي الخبر الاخر قائما بنفس المتكلم ومغايرة للعلم لان المتكلم قد يخبر
عما لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه وان المعنى النفسي الذي هو الامر غير الارادة لانه قد يامر الرجل بما لا يريده كالمختبر عبده
هل يطيعه ام لا وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فانه قد يامر بما هو يريد ان لا يفعل المامور ليظهر عذره عند من
يلومه واعترض عليه بان الموجود في هاتين الصورتين صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيهما اصلا فلا ارادة قطعا ومثل
ان يقال في النهي ايضا فيقال المعنى النفسي الذي في النهي هو غير الكراهة لانه قد ينهى الرجل عما لا يكرهه بل يريده في
صورتي الاختبار والاعتذار ويعترض بانه ليس هناك حقيقة النهي بل صيغته فقط او يقول ولقائل ان يقول المعنى النفسي
انه قائم بنفس المتكلم ومغاير للعلم في صورتي الاخبار عما لا يعلم هو ادراك مدلول الخبر اعني حصوله في الذهن مطلقا فشهر
واعلم ان دليل الاشاعرة على ما نقل الشارح لقوله فالاشاعرة يدعون ان ثمة احد طرفي الخبر لما كان مشتملا على اثبات
مغايرة الكلام النفسي للعلم والارادة والكراهة فذكر الشارح الاعتراض على اثبات المغايرة للامر والنهي وبقي نقض
اثبات المغايرة للعلم بلا اعتراض فاراد المحشي ان يعترض عليه وحاصل اعتراضه ان المستدل ان اراد بالمعنى النفسي

زوا كان الكلام حقيقة هو ما في النفس بل يلزم ان يكون الاخرس متكلما وان يكلم به ... مكابرة منه بد ظلمه

الاختبار الامتحان منه

مثل ... لا يعلمه ... او الاخبار ... وكان الشارح لم يذكره اعتمادا على فهم المتكلم منه سلمه الله تعالى انتهى

في صورة الاخبار عما لا يعلم مغايرة للعلم بمعنى التصديق فهو مسلم ولا يضر المعتزلة لانهم لم يقولوا ان الكلام النفسي
غير العلم بمعنى التصديق بل قالوا ان النفسي ليس الا العلم بمعنى ادراك مدلول الخبر مطلقا سواء كان مع التصديق
بنسبة او لا وان اراد انه في صورة الاخبار عما لا يعلم يكون المعنى النفسي غير الادراك المطلق بمدلول الخبر فهو ممنوع لان
المعنى النفسي الذي يدعون انه قائم بنفس المتكلم مغاير للعلم بمعنى التصديق في صورة الاخبار عما لا يعلم هو ادراك
مدلول الخبر اعني حصوله في الذهن مطلقا سواء كان حصولا تصديقيا او تصوريا وكما وجهنا كلام الشيخ اندفع عنه ما اورد
على المخبر بقوله لا يخفى عليك ما فيه فان هذا المعنى ليس مغايرا للعلم بمعنى الادراك المطلق والخبر حمل كلام الشيخ على نصرة الاشاعرة
وبيان اثبات مغايرة المعنى النفسي القائم بنفس المتكلم للعلم ثم اعترض عليه بان ما ذكره انما يفيد مغايرة المعنى النفسي
المذكور للعلم بمعنى التصديق لا للعلم بمعنى الادراك المطلق وقد عرفت ان كلام الشيخ ليس نصرة الاشاعرة وتوجيه
على الاعتراض بل هو اعتراض عليهم على ما حررنا وقال المحقق الدواني في رسالة اثبات الواجب الجديدة في مبحث الكلام
النفسي ولنا في هذا المقام كلام نفيس نمهد مقدمة في تحقيق صفة التكلم فيما عبارة عن قوة تاليف الكلام وكلاما عبارة
عن الكلمات التي مؤلفة لنا في الخيال وبعد تمهيد هذه المقدمة نقول صفة التكلم القائم بذاته تعالى حينئذ هي مصدر
تاليف الكلمات وكلامه تعالى الكلمات التي مؤلفة الله تعالى بذاته في علمه القديم بغير واسطة وهذا الكلام الازلي خطاب منه تعالى
مع مخاطب مقدر وامثاله في العلم فان كلام غيره تعالى معلوم له تعالى وليس كلاما له كما ان كلام غيرنا معلوم لنا وليس كلاما منا وهذا
الذي ذكرناه ليس مذهب الحكماء غير ان كلامه الاصوات والحروف وما يشمل الاصوات والحروف والمعاني ولا ما هو المشهور عن الاشعري
من ان الكلام المعنى المقابل للفظ بل هو تحقيق وتنقيح لمذهب الاشعري كما يظهر بالتامل الصادق ولما كان علمه تعالى واحدا
محيطا لجميع المعلومات كان كلامه تعالى واحدا مشتملا اقساما من الكتب والصحف باللغات المختلفة والاخبارات والانشاءات
ولما كان كلامه ازليا كان الخطاب فيه متوجها الى المخاطب المقدر اذ لا مخاطب موجود في الازل فيكون المضي والحضور
والاستقبال فيه بالنسبة الى الزمان المقدر للمخاطب المقدر فلا اشكال في وقوع بعضها بصيغة الماضي وبعضها بصيغة الحال
وبعضها بصيغة الاستقبال فان قلت قد اطلق العرف على ان [illegible] الكتاب [illegible] متكلما [illegible] ذلك الكلام بانه

اطرق [illegible]

قوله كلام [illegible] كما يقال السابق فلان كذا او كذا او الوصية كذا وانما [illegible] هذه الاقوال بانهم كتبوه فلم لا يجوز ان
يكون كلام الله تعالى من هذا القبيل كما يقول المعتزلة فيكون نسبته اليه تعالى بسبب انه كتبه في اللوح المحفوظ او اوجده
في لسان الملك او الرسول قلت اولا [illegible] ولا فلان من لم يقدر على تاليف الكلمات في النفس لا يسمى متكلما وكذا وجد
النقوش وكذلك من علم انه ليس قصده الى تلك الالفاظ والحروف ولا يسمى متكلما ونسبة القول اليه وكتبه [illegible] الكلام
بسبب اعتقاد انه دال على كلامه النفسي حتى لو علم انه ليس الكلام النفسي لم يسم متكلما اصلا كما لو فرضنا انه صدر هذه
النقوش عن غير الانسان واما ثانيا فلان النصوص الشرعية دالة على اثبات صفة الكلام له تعالى وظواهر تلك النصوص
انها صفة مغايرة لسائر الصفات كالعلم والقدرة والارادة والقول بما قال المعتزلة يؤدي الى انه لا يكون الكلام
صفة اخرى بل راجع الى القدرة على خلق الكلمات في محالها والتجاوز عن الظواهر من غير ضرورة مستنكر على انه لا
يمكن الدلالة على نفي الكلام النفسي ولو بقوة لزم القدرة في كونه متكلما بالمعنى العرفي كما سبق وبعد ثبوت الكلام
النفسي بما ذكرنا من تحقيق مذهب الاشعري من غير خلل اشهر كلام وفيه بحث اما اولا فلان قوله ان صفة الكلام
عبارة عن قوة تاليف الكلام الخ يستلزم ان يكون صفة التكلم راجعة الى صفة القدرة لان قوة التاليف من القدرة على التاليف
اللفظي او في التكلم والكلمات المرتبة ولو سلم انه غير ذلك فنقول [illegible] الكلام ولا نزاع للمعتزلة في ذلك التي في الخيال لان
وجودها في الخيال وجود علمي فيكون راجعا الى العلم والقول بان الاشياء يحصل بانفسها في الذهن لا باشباحها لا ينفع في
هذا المقام لان اللازم من حصول حقيقة الاشياء [illegible] الا ان تشخصها الان التشخص الذهني غير التشخص الخارجي على ما
تقرر في موضعه فالذي حصل في الذهن حقيقة الكلام اللفظي لا فرد الكلام اللفظي وبالجملة لا نزاع ان الالفاظ المرتبة في الخيال
[illegible] فرد من الكلام اللفظي ولهذا لو كان شخص رتب في خياله الفاظا دالة على المعاني بالوضع ولم يتلفظ بها في الخارج يصح ان
يقال انه لم يتكلم ولم يات بكلام واما ثانيا فلان قوله صفة الكلام القائمة بذاته تعالى صفة هي مصدر تاليف الكلمات المحصلة
وملخصه يرجع الى تاليف الكلمات ولا نزاع للمعتزلة في ذلك فلا يكون كلامه تعالى صفة اخرى غير العلم والقدرة وسائر الصفات
على ما هو مذهب الاشاعرة فلا يصلح هذا ان يكون توجيها لكلامهم واما ثالثا فلان قوله وكلامه تعالى هي الكلمات التي

بمعنى انه علم خاص من القدرة لانه عين [illegible] القدرة المطلقة [illegible] لانها [illegible] عين القدرة [illegible] بدون الكلام

بالتخاصاب

مؤلفة له تعالى بذاته في علمه القديم بغير واسطة ثم اراد انه تلك الكلمات لها وجود علمي في ذاته تعالى سواء كان العلم عين الذات
لصلا فهو حق ولا نزاع للمعتزلة في ذلك لان جميع الاشياء سواء كانت الفاظا او غير الفاظ معلومة له تعالى في الازل
لكن الالفاظ في الكلمات المترتبة باعتبار وجودها العلمي ليست في ذاته الكلام اللفظي ولهذا لو تمثل واحد منا كلمات
مترتبة مدة مديدة ولم يتلفظ بها في الخارج يصح ان نقول في حقه انه لم يتكلم في تلك المدة وان اراد انه تلك الكلمات المترتبة
يصدر عنه تعالى في الخارج بسبب علمه القديم والقدرة القديمة فهو حق ولا نزاع للمعتزلة في ذلك وايضا الكلام ما يكون
من جنس الاصوات والحروف فالذي في علمه القديم ان كان من جنس الاصوات والحروف يلزم قيام غير القار به تعالى وهو خلاف اتفاق
المليين ومع ذلك يلزم جواز اشتراك الممكن الواجب في صنوف من صفات الله تعالى باعتبار الجنس والنوع من الكلام لا
كلام الممكن ايضا من جنس الاصوات والحروف وان لم يكن من جنس الاصوات والحروف ومع ذلك يكون فردا من الكلام اللفظي
فيلزم جواز ان يكون لطبيعة واحدة فردان احدهما فيه تعاقب وتدرج الثاني كالكلام اللفظي الموجود في الخارج
والآخر ليس فيه تدرج وتعاقب كالكلام اللفظي الذي في الذهن فانه لا تدرج ولا تعاقب فيما بين الكلمات باعتبار
الوجود العلمي على ما صرح به المحقق الدواني في شرح العقائد فنقول الذي ذكرنا انه لا يكون لطبيعة الحركة فردان احدهما
ان لا يكون اجزاؤه مجتمعة والآخر يكون اجزاؤه مجتمعة وهذا سقط على ما ذكره المحقق الدواني في شرح العقائد فظهر
ان الكلام اللفظي اذا حصل في الذهن لا يكون فردا من الكلام اللفظي بل يكون فردا من العلم وظهر ما ذكرنا
ظهر حال قوله وهذا الكلام الازلي خطاب يتوجه للمخاطب مقدر لان الذي هو ازلي ليس الا العلم او القدرة لا الكلام فتخصيص
يصح ان يكون خطابا متوجها للمخاطب مقدر لان الخطاب فرع الكلام واما رابعا فلان قوله وامتناع العلم
فان كلام غيره تعالى معلوم له تعالى وليس كلاما له كما ان كلام غيرنا معلوم لنا وليس كلاما لنا لا يدل على مطلوبه لانه انما
لزم من ذلك هو ان كلامه تعالى ليس عين طبيعة علمه تعالى لان طبيعة علمه تعالى تحقق في موضعه ولا تحقق كلامه تعالى في ذلك الموضع
ولا نزاع للمعتزلة في ذلك لانه في فرق بان الكلام النفسي راجع الى العلم ليس مرادهم ان كلام النفسي عين العلم المطلق
بل مرادهم ان الكلام النفسي فرد من افراد العلم المطلق فيكون الكلام النفسي قسما من العلم ونحن منه تحقق العلم

فالذي ب

في موضعه بدون تحقق الكلام النفسي فلا يدل على ان الكلام النفسي ليس فردا ولئن سلمنا ان ما ذكره يدل على مطلوبه لكن يتوجه عليه ما اورد في النقض فيه
انه لو تم ما ذكره يصح ان يقال ان علمنا قد يتعلق بغير احوال الناس من باب علمنا وهو كما ترى ولئن سلمنا علمنا المتعلق
فصد بالذي ينشئه ببناء زيد مثلا فلا يكون الاول منهما علما بالبناء بل صفة اخرى اذ لنا ان نبني بهذا العلم
هذا البناء وليس لنا بهذا العلم الآخر فلا يكون مبدأ احدهما هو مبدأ الآخر فالحق انه هنا علمين احدهما
علمنا بكلامنا وثانيهما علمنا بكلام غيرنا والاول منهما علم فعلي يمكن ان يوجد به كلامنا في الخارج وليس
الثاني منهما كذلك وليس يلزم من ان يكون الاول منهما اصواتا مترتبة ليكون عندنا كلام ولذا لم نقل انه
فصدت لي اذ ذكر كلاما ما ولم اذكره كيف لا ولو كان ما رتبناه في علمنا كلاما لكفر احد منا بتخيل كفر انتهى بالفاظ
في طي ما ذكرنا ظهر حال قوله وهذا الذي ذكرناه ليس ما ذهب اليه الحكماء من ان كلامه تعالى علمه لانك قد عرفت ان مراد ان كلامه
تعالى علمه ليس مرادهم الا انه كلامه تعالى فرد من العلم او قسم من العلم وخص منه وقد عرفت ان الالفاظ المترتبة في الخارج وكذا
مدلول الكلام اللفظي ليس الا قسما خاصا من العلم وقد امر فما ذكره ليس الا عين ما ذهب اليه الحكماء لانه ليس ما ذهب الحكماء
واما خامسا فلان قوله ولما كان علمه تعالى واحدا محيطا بجميع المعلومات كان كلامه ايضا واحدا مشتملا على ما في الكتب
والصحف باللغات المختلفة والاخبارات والانشاءات يرد عليه ما اورد انه لا يلزم من شمول الكلام وكيف يتصور
ذلك واني يتأتى ان يكون واحد عربيا وعبريا وسريانيا وفارسيا وهلم جرا بل يلزم ان يكون ما هو كلام
حقيقة بدون الارجاع الى العلم يكون كلاما واحدا شاملا لجميع اقسام الكلام يكون شاملا لجميع اقسام الكلام وينقسم
اليها وجميع الطبائع من المجردات ولا يكون طبيعة الكلام قائمة بالهواء بل ما هو الكلام حقيقة وهو القائم
بالهواء انما هو فرد الكلام لا طبيعته واما سادسا فلان قوله واما ثانيا فلان النصوص انها الشيعة والتي على اثبات
صفة الكلام له تعالى وظواهر تلك النصوص انها صفة مغايرة لسائر الصفات يرد عليه انه ان اريد ان ظاهر النصوص دالة على
انها مغايرة بالذات فهو ممنوع بل يدل على المغايرة في الجملة والحاصل انه ورد في الشرع صفات للواجب جل شانه
بعضها مغاير للبعض بالذات كالعلم والقدرة وبعضها لا يكون كذلك كالمعطي والرزاق فان الرزاق اخص من

وهو معلوم لنا ولا يحول الناس
فلا يكون علمنا بالحوادث

بالذات ب

المعطي ومثل ذلك كثير فلم لا يجوز ان يكون الخالق والمتكلم مثل المعطي والرازق بان يكون الخالق اعم والمتكلم
لان المتكلم هو الخالق الخاص وفائدة ورود المتكلم بعد ورود الخالق على ما ذكره المحقق الشريف في شرح رسالة
مثبت العلم انه لولا ورد الشرع بكونه تع متكلما لتوهم العوام ان القرآن ليس كلام الله تعالى بل يكون وحيا ان
يكون معنى القرآن من الله تعالى ولفظه من الرسول لان الله تعالى خالق كل شيء لم يجوز ان يكون معناه خالق كل شيء اعم من ان
يكون بوسط او بلا وسط فتوهم ان خلق الكلام بوسط البشر فورد الشرع بان الله تع خالق الكلام اللفظي
كالبشر وغيره وافراد الانسان عاجز في الباب لان غير الله تع محتاج الى الة مخصوصة بخلاف تع كالله تع سميع
وبصير من دون الاحتياج الى الة مخصوصة كغيره تع واما سابعا فلان قوله والتجاوز عن الظاهر ضرورة مستدركة
على ان البرهان قد قام على انه لا معنى للكلام النفسي الذي يقول به الاشعري ومتابعوه بل هو راجع الى العلم على ما هو
البرهان ذا عنه على نفي الكلام النفسي واما ثامنا فلان قوله ولو نفوه لزم القدح في كونه متكلما برد عليهم ان هذا انما يرد
لو نفوا انه تع لا يكون موجدا للاصوات والحروف الدالة على المعنى بالوضع وهم لا ينفون ذلك بل يبالغون في
اثباته والذي نفوه هو الكلام النفسي الذي يقول به الاشعري ومتابعوه وفي ذلك النفي لم يلزم القدح في اثبات
الكلام بل هو نصرة في اثبات الكلام وفيما ذكرنا ظهر حال قوله وبعد ثبوت الكلام النفسي تم ما ذكرنا من **قوله** وتلك
الحكاية وذلك لان الاشعار انما يوجد اولا بالذات في معاني الالفاظ بالذات وفي نظر الاناظر لان الاشعار بالذات
انما يكون في معاني الالفاظ بل الاشعار بالذات انما يكون في الالفاظ لان التفهيم والتفهم انما يكون بالالفاظ
فاذا كان طريق فهم المعاني وغيرها الالفاظ كيف فلا نزاع في انه يكون غير الالفاظ كيف مثل الكلام ولكن الحكاية
وقد مر نظير ذلك في بيت الشاعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا انما يكون
بالحقيقة معاني الالفاظ الموضوعة في نظر الاناظر لان معاني الالفاظ ينقسم الى الخبر والانشاء ومعنى
قولهم ما يحتمل الصدق والكذب ان الخبر لفظ معناه يحتمل الصدق والكذب والامر لفظ معناه بعض
الطلب ونظير ذلك كثير مثل ما يقال ان الاسم ما دل على معنى في نفسه فلفظ دل على معنى في نفسه ما وان كان عام

او بغير ما ب

حال ب

الجزء

بجب اللفظ لكن العموم لم يعتبر لو بل المراد الخاص وهو اللفظ وبالجملة الخبر والانشاء لا يكون حقيقة بصفتي الا باللفظ
قوله لا يختلف الامر بالحقيقة هذا انما يتم اذا لم يكن لخصوصية لفظ دون لفظ دخل في الامر بالقيام والامر
لانه في اللغة العربية يكون لفظ خاص للامر بالقيام ولا يصح الامر بدون غيره في الالفاظ العربية وكذا في الترك
وغيره من اللغات لفظ خاص للامر بالقيام ولا يصح بدون غيره فلخصوصية لفظ دخل في الامر بالقيام كل طائفة دخل في الامر بالقيام
والحصول الغرض بدون ذلك اللفظ حتى لو اتي بغيره لا يتسلف الامر بالحقيقة **قوله** على كل من التقديرين سواء كان
الكلام هو اللفظ فقط او اللفظ والمعنى **قوله** فلا يصح وجه عدم الصحة هو انه اذا كان الكلام مؤلفا فلا بد
له من تميز بعض الاجزاء عن بعض وترتيب فيما بينهما وهذا لا يتصور الا باعتبار الوجود العيني او الوجود الذهني
في شيء موجود في الخارج **قوله** واعترض عليه المعترض هو المحقق الدواني قال في رسالة اثبات الواجب الجديدة وذهب الاشعري
الى ان كلامه تعالى ليس بصوت ولا حرف بل هو المعنى القائم بذاته تعالى وحمله جمهور الاشاعرة على المعنى المقابل للفظ وسموه
بالكلام النفسي وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف وهو قديم ولم يرض صاحب المواقف بهذا الكلام وزعم انه يلزم
مفاسد كثيرة كعدم تكفير من انكر كون ما بين دفتي المصحف كلام الله مع انه علم من الدين ضرورة انه كلام الله حقيقة وكعدم
كون المقروء والمحفوظ والمسموع كلام الله تعالى حقيقة وكعدم التحدي بما هو كلام الله تعالى حقيقة الى غير ذلك من المفاسد
التي لا تخفى على المتفطن في الاحكام الدينية ثم قال فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد بالمعنى ما يقابل العين فيكون الكلام النفسي
عنده مجموع اللفظ والمعنى قائما بذاته القديمة مكتوبا في المصاحف مقروا بالالسن محفوظا في الصدور وهو غير الكتابة
والحفظ والقراءة فانها ترتب الحروف والالفاظ انما هو فيها لعدم مساعدة الالة فالتلفظ حادث والملفوظ
قديم والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوث التلفظ دون الملفوظ جمعا بين الادلة قال وهذا الذي
ذكرناه وان كان مما لم يعلم من متأخري الاصحاب الا انه بعد التامل يعرف حقيته اقول وقد سبقه الى مثل ذلك محمد بن عبد
الكريم الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الاقدام في علم الكلام واورد على ما ذكره من لزوم المفاسد انه منكر كلامية ما بين دفتيه
انما يكفر اذا قال انه من مخترعات البشر اما اذا اعتقد انه من مبدع الله تعالى ودال على ما هو كلام حقيقي وقائم بذاته

الاحكام مبون

الدفتين ب

ولكنه صفة قائمة بذاته تعالى فلا يكون كيف والمعتزلة لا يكفرون بمذهبهم في الكلام واكثر الاشاعرة الذين عبر
عنهم بمتاخري الاصحاب على ذلك وما اشتهر في قدم اللفظ ولا الترتيب فيما للنصوص الاكرام نحن لا نعنى طور العقل
وهو من قبيل ان يتوهمكن لن يكون حركة لا يتعاقب اجزاؤه وانما يتعاقب اجزاء الحركة فيما العدم مساعدة الالة بل
كيف يتصور ان يكون الصفة القديمة القائمة بذاته تعالى والاصوات القائمة بنا متجددة بالحقيقة حتى يصح ان يقال ان
تلك الاصوات قائمة به تعالى غير ترتيب وفيما مرتبة لنقص الالة اشهر كلامه وما اولوا على صاحب المواقف وابو غير
منه فيه لكون يرد عليه بعض الاحتمالات كما ذكرناه فيما سبق لنا في هذا المقام كلام وقد نقلنا عنه ذلك مع ان فيه بحث
فارجع اليه **قوله** فان كلام غيره تعالى معلوم له قال في شرح العقائد يدل هذا الكلام على ان غير العلم فانها تختلف
العلم فان كلام الغير معلوم لنا فقد يتعلق علمنا ولم يتعلق تلك الصفة منا فليس كلاما منا بل كلامنا هو الكلمات
التي رتبناها في خيالنا لا في غيرنا وما رتبه غيرنا فهو كلام الغير انتهى وتوضيح ذلك انه لو كان الكلام عين العلم يلزم تحقق الكلام
في موضع تحقق العلم والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهر واما بطلان التالي فلانه يتحقق العلم بدون
صفة الكلام فان كلام غيرنا معلوم لنا وليس كلاما منا وقد علمت كما سبق ان هذا انما يدل على ان صفة الكلام غير
صفة العلم ولا نزاع في ذلك لان المعتزلة القائلين بان الكلام راجع الى العلم يقولون ان الكلام غير العلم المطلق
بل هم يقولون انه فرد خاص من العلم المطلق وكون العلم اعم من الكلام لا ينافي ذلك **قوله** وليس كلامه اي كلام الغير
ليس كلاما له تعالى حتى يصدق انه في موضع تحقق علمه تعالى تحقق كلامه تعالى وانما وجدنا كلاما منا على وجه يكون موافقا
لما ذكره في شرح العقائد لانه لو كان على ظاهره لكان منع ظاهر فكلامه ان كلام غيره تعالى معلوم له تعالى ويكون
كلام الغير كلاما له تعالى فالازم من هذا مغايرة كلام الله تعالى لكلام الغير وهو ليس بمطلوب **قوله** لم يقدح بان الكلام النفسي
فيه ان صاحب المواقف صرح بان الكلام النفسي عند الشيخ الاشعري مجموع اللفظ والمعنى ويكون ذلك المجموع قائما بذاته
تعالى وظاهر ان ما هو قائم بذاته تعالى صفة له تعالى فالتصريح بالقيام في حكم التصريح بكونه صفة ومدار على ذلك قوله هو
الحروف والالفاظ انما هو فيما العدم مساعدة الالة لان هذا اصرح في ان الالفاظ قائمة به تعالى بدون الترتيب

مقول قوله

كما فينا **قوله** وما اراد به هو قيام الصور العلمية بذاته فنظر لانه صرح برجوع الكلام النفسي الى العلم وهو ليس بمذهبهم
بل هو مذهب المعتزلة فلو كان مذهب الاشعري ايضا ذلك لا يرتفع التخالف بينهم **قوله** راجع الى كلام صاحب المواقف
وقد عرفت ما فيه **قوله** لا يستلزم يعني ان ارادة ازلية الكلام في الازل لا يستلزم وجود الكلام في الازل لجواز ان يكون
الوجود الازلي ممتنعا على غير الواجب جل شانه **قوله** فتحقيق كلام الاشعري يعني ان كلام الاشعري لا يكون الا معقول
ما لم ينتسب الى هذا التحقيق لان مذهب الاشعري هو هذا التحقيق **قوله** بناء على انه حقيقة في الكلام يعني ان المتبادر من الكلام
انما هو الكلام اللفظي اطلاقه على غيره مجاز **قوله** فاعلم ان يكون هذا شانه الا انه بعد التاويل لا ارتفع يصير النزاع
لفظيا بين الطائفتين **قوله** لا احتياج الى التاويل المذكور من وجوه اربعة **قوله** انما هي في العبارة يعني ان مال
التاويلات الاربعة واحد والاختلاف بينها بحسب العبارة فقط **قوله** فلا نزاع من هذين الباعثين المراد بالباعثين هما
كون التكلم صفة كمالية والعبارات الواقعة في الشريعة يعني ان هذين الباعثين ليسا بوثيق ومؤثر عند المحققين وكذا عند المعتزلة
اما كون التكلم صفة كمالية فلانه لا يراد بالتكلم التكلم بالفعل بكون التكلم صفة باعتباره لا صفة كمالية ولم يرد بالتكلم
التكلم بالقوة الى القدرة على التكلم الكلام لا الغير يكون التكلم راجعا الى القدرة فالصفة الكمالية هي القدرة فلا يكون التكلم
صفة اخرى من الصفات الكمالية عند المحققين والمعتزلة واما العبارات الواقعة في الشريعة فلا يدل الا على الاندراج
في العلم لا على الاندراج في الاجمالي بل يقولون تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ صريح في الاندراج في العلم التفصيلي والعلم
التفصيلي حادث فكلام الله المندرج تحته حادث ايضا **قوله** قد عرفت ان المراد ان اراد مراد صاحب المواقف فهو كما مر
لا نسلم يرجع الى العلم ولا نزاع للمعتزلة في ذلك بل يصير موضع النزاع محلا اخر وهو الصفات الكمالية له تعالى هل زائدة قائمة
بذاته تعالى كما يقول به الصفاتية او لم يكن زائدة بل يكون عينا له تعالى كما يقول به اهل الحق ويتحقق هذا التوجيه لا يكون موافقا
لمذهب الاشعري على ما مر بقا لتم لا نزاع فان بقي ان الكلام النفسي على ما يقول به الاشعري لا معنى له لم بدون ان يرجع الى
العلم ولكن فيه قول صاحب المواقف والحروف والالفاظ انما هو فيما العدم مساعدة الالة صريح في ان القائم بذاته تعالى
هو فرد اللفظ لانه لو لم يحمل على فرد اللفظ لم يكن يقول وترتب الالفاظ فيما لنقص الالة لانه اذ حمل على العلم بالالفاظ
بهور

هذا الرجوع بناء على المعنى الذي ذكره كلام صاحب المواقف صح

الكلام صح

ذلك يمكن صح

العلم التفصيلي بمعنى العلم التفصيلي على ما [illegible] تخصيص [illegible] العلم [illegible]

العلم صح

لم يكن للالفاظ فيها ترتب لنفسه فلا وجه لبيان الفرق بينها وبين الواجب جل شانه وبناء على توجيه المحشي لا يكون
فرد اللفظ قائما به تعالى بل يكون القائم به تعالى هو فرد العلم على ما مر بقاء لافراد اللفظ قوله ولم ينقل الى الاشعري المشهور
ان الاشعري يقول بزيادة الصفات الكمالية له تعالى على ذاته على ما سينقله الشارح في شرح قول المصنف والمعاني والاحوال
والصفات الزائدة عينا لكن مع ذلك نقل بعض ائمة الاشعري يقول انه صفاته تعالى لا هو ولا غيره ووجه كلامه بان مراده
ان صفاته تعالى لا هو ان لا يكون عين ذاته ولا غيره ان لا يكون غيرا مباينا منفصلا بل يكون تلك الصفات الكمالية قائمة
بذاته تعالى فان قيل لم لا يجوز ان يكون مراد المحشي من قوله ولم ينقل ما يشعر ان الاشعري لم يقل بالمغايرة قلت ما ذكره المعترض
بقوله فان قيل يمكن ان يقال لا يتوقف تحققه على كون المغايرة بمعنى المباينة والانفصال يشعر بتوجيه على ان الاشعري لم
يقل به بل توجيه كلام المعترض مبني على كون الغير بمعنى ان لا يكون ذاتا ولا ذاتيا وظاهر ان الاشعري يقول بهذه الغيرية في
صفاته تعالى معان زائدة على ذاته تعالى قائمة بذاته تعالى وكان المحشي تفطن بما في كلامه وقال والظاهر ان يكون الاشعري قائلا
بذلك القيام لكن نفى شيء وهو ان العلم عند الاشعري صفة واحدة قائمة بذاته تعالى لها اضافات وتعلقات الى المعلومات
كما ان القدرة صفة واحدة قائمة بذاته تعالى لها تعلقات الى المعلومات لا ان العلم عنده بحصول صورة الاشياء في
العالم حتى يكون قائلا بحصول صور الاشياء في ذاته على ما هو عليه ما يقول به بعض الفلاسفة من المتقدمين من
الى الشيخ والاشارات من المتاخرين قوله من الجواب المذكور اي من الجواب الذي ذكره الشارح هناك بقوله وجوابه انه
لا نزاع في اطلاق اسم القرآن وكلام الله تعالى بطريق الاشتراك على هذا المؤلف الحادث قوله عند الخصم اي المعتزلة قوله
غير المعنى المتعارف اي المعنى المتعارف للكلام هو الكلام اللفظي لا مدلول الكلام اللفظي بناء على ما يفهم من الجواب الذي ذكره
الشارح فرد الوجهين الاولين للمعتزلة قوله مراده صاحب المواقف انه علم ان حاصل كلام المحشي بعد ما انه مراده صاحب الموقف
هو انه علم من الدين ضرورة ان ما بين الدفتين كلام الله تعالى حقيقة بغير اوجده الله تعالى حقيقة لا مجازا فهو من ضروريات
الدين فمن انكره كافر مطلقا اي سواء كان اطلاق الكلام على ما بين دفتي المصحف حقيقة او مجازا فيكون قال الكتاب
ان ما بين دفتي المصحف كلام الله تعالى مجازا وحقيقته هو المعاني يفهم من ظاهر كلامهم ان ما بين دفتي المصحف بحسب

من مخلوقات الواجب جل شانه وموجداته تعالى فتفسير الكلام بما هو من موجداته ومخلوقاته تعالى هو المعاني فورد عليهم اعتراض
صاحب المواقف وهذا الاعتراض انما يتوجه اذا لم يأول كلامهم واما اذا اول كما فعل الشارح يندفع عنهم او
صاحب المواقف تفطن بهذا التاويل ونبه الشارح بقوله الا انه بعد التاويل يعرف حقيقة ما ذكره يعني يمكن التاويل
من وجه آخر بحيث يندفع الاعتراض لكن التاويل المختار هو ما ذكره صاحب المواقف بناء على الاولوية من
وجهين كما ذكره المحشي قدس سره قوله فلما مر الاشارة اليه من الوجهين المذكورين لا اولوية ما ذكره صاحب المواقف
قوله قد عرفت ما فيه اي في الحاشية المعلقة بقول الشارح وهو القديم عنده قوله اقول ذلك انما يكون مخالفا لغرض
المحشي قدس سره توجيه كلام صاحب المواقف بحيث يندفع عنه اعتراض الشارح وحاصل التوجيه ان الترتب في الالفاظ انما يكون
باعتبار الوجود الخارجي لا باعتبار الوجود العقلي نعم لو صاحب المواقف ان الالفاظ التي فيها ترتب باعتبار
الوجود العقلي وفيه ان هذا الكلام حق لكن لا يمكن حمل كلام صاحب المواقف على هذا لان قوله وترتب الحروف والالفاظ
انما هو فينا لعدم مساعدة الآلة يابى عن هذا التوجيه لان عدم الترتب في الالفاظ باعتبار الوجود العقلي ليس مخصوصا
بجنابه جل شانه بل فينا ايضا كذلك فلا وجه لقوله انما هو فينا لعدم مساعدة الآلة فلا بد من الحمل على الوجود
الخارجي حتى يتصور في بادي الراي ان ترتب الحروف والالفاظ باعتبار الوجود الخارجي انما هو فينا لعدم مساعدة الآلة
فحينئذ يتوجه ما اورده الشارح عليه قوله بمعنى ما به التكلم متعلق بكلام قوله وذلك كون الكلام بمعنى الالفاظ الدالة على المعاني
المقصودة منها فالكلام بمعنى خلق الالفاظ الدالة على المعاني المقصودة منها فالتكلم هو عبارة عن خلق
الالفاظ الدالة على المعاني الكلام له معنيان احدهما ما به التكلم وهو الالفاظ الدالة على المعاني وثانيهما ايجاد الالفاظ
الدالة على المعاني وخلقها وما يتصف بالصدق والكذب هو الكلام بالمعنى الاول دون الثاني فهو العبارة الموجودة
فالاولى ان يقول ان الكلام عند المعتزلة عبارة عن الالفاظ الدالة على المعاني وخلق الالفاظ الدالة على المعاني الكاذبة
قبيح والقبيح يمتنع ان يصدر عنه تعالى فالكذب في كلامه تعالى محال قوله لان الفعل القبيح ممتنع ولو كان مشتملا على حسن فان قيل
ان الكلام له معنيان احدهما ما به التكلم وهو الالفاظ الدالة على المعاني وثانيهما خلق الالفاظ الدالة على المعاني

والجواب ان المصنف بالصدق والكذب انما هو بالمعنى الاول دون الكلام بالمعنى الثاني والكلام بالمعنى الاول يكون
من قبيل افعال الواجب جل شأنه لا من قبيل صفاته وما هو من قبيل صفاته انما هو الكلام بالمعنى الثاني وانما يمتنع
هو لئلا يكون صفات الواجب جل شأنه مشتملا على القبيح ولم يثبت انه لا يجوز ان يكون بعض افعاله وبعض ما يترتب على اثره
مشتملا على القبيح بل هذا واقع كما في الشيطان ضال مضل وكالسموم المهلكة وغيرهما الا انه لا نزاع في ان الشرور والقبائح
واقعة في عالم الوجود وغاية ما في الباب ان الشرور والقبائح مستندة الى الاشياء الصادرة عنه تعالى بالذات والى
بالعرض على ما تقرر في مكانه فيجوز ان يكون الكذب مستندا الى الالفاظ الدالة على المعاني بالذات والى ما هو من
قبيل الصفات بالعرض ولا فساد في ذلك قلت فرق ما بين اجراء الالفاظ الدالة على المعاني الكاذبة واجراء الشيطان المشتمل
على القبيح وغيره من الامور المشتملة على القبائح مثل المحرق يحمل على النار حقيقة وعلى فاعل النار بالمجاز وبالعرض وكذا الشرير
يحمل على الشيطان حقيقة دون فاعله واما الكلام الكاذب فكما انه يحمل على الكاذب حقيقة فكذلك يحمل على موجده حقيقة لان
الصادق والكاذب يحمل على المتكلم حقيقة لا مجازا لان الصادق معناه بالفارسية راست كو در قول خود والكاذب معناه
بالفارسية دروغ كو در قول خود فلو جاز ايجاد كلاما كاذبا يلزم جواز حمل كاذب عليه تعالى حقيقة ويلزم النقص في صفاته تعالى
وهو محال لان ما يحمل عليه تعالى يجب ان يكون كمالا بحت لا يكون له نقص بوجه من الوجوه على ما تقرر في موضعه وليتضح ذلك
حكيما على الاطلاق وقادرا على الاطلاق يجب ان يكون جميع الموجودات بحسب قدرته يحكم العقل بديهة بان ايجاد الكلام الكاذب
منه قبيح ولو كان ذلك الكلام الكاذب مشتملا على حسن نعم الكلام الكاذب الذي يكون مشتملا على حسن لا يكون قبيحا في بعض الاوقات
بالنسبة الى البعض من علم يكن قدرته كاملا ويكون قدرته منوطة بالعجز واما من لم يكن قدرته منوطة بالعجز اصلا ويكون قادرا على
الاطلاق وعالما على الاطلاق وحكيما على الاطلاق فالعقل يحكم بان الكذب في كلامه قبيح ولو كان مشتملا على حسن **قوله**
لتوافق للمدعى لان المدعى نفي الكذب في كلامه تعالى **قوله** بدون قصد القاء المعنى المقصود منه المراد بالقصد ههنا هو القصد
والنحو بقرينة قوله مع قصد القاء المعنى المقصود منه بدون الاعتقاد المتعلق به **قوله** هذا خلاصة مقصود السيد المحقق
ينبغي ان يعلم ان السيد المحقق هو انه لا يلزم من كذب الكلام اللفظي بدون كذب الكلام النفسي كما في الصورتين الاوليين اللتين ذكرهما

الاخير لكن

الاخير لكن يرد عليه ان الصورة الاولى التي ذكرها المحشي لا يتصور بالقياس الى الجبار جل شأنه لانه تعالى عالم بجميع الكائنات
لا يعزب عنه شيء كما مر سابقا واما الصورة الثانية فلا يندفع بما قيل في ايجاد الحروف مع قصد الالقاء
بدون الاعتقاد بمدلوله تعالى وهو منزه عنه لان بعض المختارين يوجد الحروف مع الالقاء بدون
الاعتقاد بمدلوله كما في صورة الامتحان ولا يفيد ذلك نفعا بل الصورة الثانية يندفع بان يقال كل كلام لفظي
فله مدلول فان كان مدلوله مطابقا للواقع كان صادقا سواء كان المتكلم اعتقد مدلوله او لا وسواء
اعتقد بنقيضه او لا وبالجملة لا دخل لاعتقاد المتكلم في صدقه وكذبه وان لم يكن مدلوله مطابقا للواقع كان كاذبا سواء
كان المتكلم اعتقد بمدلوله او لا وسواء اعتقد بنقيضه او لا ولما كان الكلام النفسي عندهم مدلول الكلام اللفظي
فذلك المدلول الذي كان مطابقا للواقع كان الدال عليه صادقا وان لم يكن مطابقا كان الدال عليه كاذبا فلا يتصور
ان ينفك صدق احدهما عن صدق الآخر وكذب احدهما عن كذب الآخر لان صدق كلام اللفظي وكذبه تابع لصدق الكلام
النفسي وكذبه كما بيناه **قوله** قد عرفت ان مدلول الكلام اللفظي الى قوله وان بحث الخ مبني على ما هو المشهور في مذهب الاشعري
ان الكلام النفسي الذي هو صفته تعالى انما هو المدلول المطابقي للكلام اللفظي واما اذا كان الكلام النفسي عبارة عن العلم
الاجمالي ارتفع التخالف بين الفريقين ويصير النزاع لفظيا **قوله** فاعلم ان ذلك كانه لدفع ما يتوهم من ان النقص والعيب
لا اعتبار له محالا في فعله الا بالنسبة الى العمى والاصم والاكمل ونظيرهم في المخلوقات الناقصة الخلقة ناقص متحقق وهذا
الوهم ساقط كما قال الثاني الاول تام القدرة والحكمة والعلم كامل في جميع صفاته لا مدخل في افعاله خلل البتة ولا يلحقه
عجز ولا قصور والآفات والعاهات الطبيعية انما هي تابعة للضرورات ولعجز المادة في قبول النظام التام انتهى وبالجملة ليس في
الايجاد نقص وقصور اصلا بل النقص والقصور انما هو من جهة القابل ولا تقصير من جانب الفاعل اصلا ولا بخل في
جوده قطعا قال بهمنيار في التحصيل ما محصله ان هذا القصور فلا يكون لعدم ادراك الناس ان ليس للمهيات الممكنة في ذواتها
وفي كونها ممكنة سبب ولا في جعلها الا علة لوجودها سبب ولا يكون المنفصلات متمايز التعين في الوجود علة ولا يكون كل
كائن فيه اعلى ولا القصور الممكن عن الوجود الواجب لذاته وانفصاله عن رتبة علته ولا يكون النار محرقة ولا يكون المحرق

الضرورات اختلاف المهيات
والضرورات اختلاف الاستعدادات
بحسب الكمال والنقصان
منه

في قبوله الاشراق علا اذ كل ذلك من مقومات المهيات وطبايع الامور او من لوازمها ولهذا انظار مثل كون عادات
بعد الموجودات مضرة ببعض الموجودات او مفسدة لكمال ان غاية القوة الغضبية مضرة بالعقل ولو كانت بحسب
القوة الغضبية فهذه نقصانات لسبب علل معدة مترتبة فان نقصان الارض عن رتبة الوجب لذاته اكثر من نقصان
الشمس عن رتبته وليس منه لعدم معدة بل لاختلاف المهيات في ذواتها فلو كان النقصان في جميع المهيات متشابهة لكانت
المهيات واحدة وكذلك مهيات الانواع تتفاوت وكذلك مهيات الاشخاص التي تحت الانواع ثم قال ان النقصان قد يكون
من المعدات الموجبة لنقصان الاستعدادات العارضة للمواد لكن بحسب اشتمالها على حركة واحدة دورية ازلية ابدية يكون
التغير والتبدل ذاتيا لها لئلا يلزم الدورات والتسلسل وبها من لم يكن للمواد استعدادات متعاقبة يكون لكل واحد
منها علة ذاتية بل ما هو من جملة المعدات وعلة عرضية لا يوجد بعدها فلا يلزم حدوث الحوادث على غير متشابهة وكلما
يصدر عنه تعالى يصدر على وجه لا يتصور الكمل مما هو واقع والا لكان صدور ما هو انقص منه تعالى ترجيحا للمرجوح على
الراجح او ترجيحا على فاعل الموجب خلاف ما نظر بنور الفيض وجود كل ما هو قابل لفيضانه فالكل من الله تعالى بحسب الوجود
كما نصح عنه قوله جل شانه قل كل من عند الله واما النقائص الواقعة في عالم الوجود فليست الا من جهة قصور ذاتي
غير معلل او من جهة قصور غير ذاتي معلل كما في نفسه ويمكن ان يشير الى هذا قوله تعالى ما اصابك من حسنة فمن الله وما
اصابك من سيئة فمن نفسك والسر في ذلك ان الخير من الوجود والشر من العدم والوجود لا يكون الا فايضا من
جنابه تعالى والعدم انما هو مقتضى الفطرة الامكانية فكل خير وكمال انما هو من الفائض الفياض وكل شر ونقص فمن جهة طبيعة
الممكن ومن جانبه تعالى منع ضابع جل ذكره قال الش فيلزم ان يمتنع عليه الصدق والمقابل لذلك الكذب واعلم ان
هذا انما يتم لو ثبت ان الكلام النفسي يكون امرا واحدا قائما بذاته تعالى والحال ان المشهور ان الكلام النفسي عبارة عن
مدلول الكلام اللفظي ومدلول الكلام اللفظي يتعدد بتعدد الكلام اللفظي واذا جاز ان يكون الكلام النفسي امورا
متعددة فيجوز ان يكون بعضها صادقا وبعضها كاذبا فما هو صادق يكون صادقا ابدا وما هو كاذب يكون كاذبا
ابدا فلا يتم الدليل قال الش كان رد على الوجه الاول يمكن ان يقرر ان الش نقض الدليل والمستدل منع مقدمة

بعض الموجودات صح

انتهى كلام بهمنيار

جل شانه بر

از قوله الناقض

بر قول الناقض لكنا نعلم ضرورة انه لو علم شيئا امكنه ان يخبر عنه لا على ما هو عليه وحاصل منعه انا لا نسلم انه
على الاطلاق يجوز ان يكون الاخبار لا على ما هو عليه محالا بالقياس اليه تعالى لاستلزامه النقص فما ذكره المستدل
في الوجه الاول جعله بمنا سند اللمنع فلم يلزم الرجوع الذي ادعاه الش قوله من المنع الظاهر قوله الاتي نوجه
المنع على قول الش لكنا نعلم ضرورة لو علم شيئا امكنه ان يخبر عنه لا على ما هو عليه وتحرير المنع هو ما ذكره
قوله هذا في اجراء جواب الش يعني جواب الش وهو قوله اقول مرجع الصدق والكذب انما هو في المعنى دون اللفظ
يكون جاريا في الوجهين لانه اذا كان مرجع الصدق والكذب يكون في المعنى ويكون الكلام النفسي عبارة
عن مدلول الكلام اللفظي فلا يتصور كذب الكلام اللفظي بدون كذب الكلام النفسي غاية ما في الباب ان يكون
كذب الكلام اللفظي حادثا بناء على قدم الكلام النفسي والملازمة وعدم الانفكاك انما هو بين اصل الكلام
اللفظي وكذب الكلام النفسي لا بين وصف الكذب اي القدم والحدوث لانه يجوز ان يكون كذب احدهما و
الاخر حادثا قوله الا بما ذكرنا في اي تتمة المعنونة بقول الش مرجع الصدق والكذب انما هو في المعنى وقد عرفت
ما فيه ليتضح قوله وكذا انما يكون قديما يعني ان القدم في الكذب منحصر في الكلام النفسي لان كذب الكلام النفسي
حادث لانه اذا كان الكلام اللفظي حادثا ومدلوله قديما يجوز ان يكون كذب احدهما قديما وكذب الاخر حادثا
والملازمة انما يكون بين اصل كذب الكلام اللفظي وكذب الكلام النفسي لا بين وصف الكذب ايضا وهو القدم
والحدوث قوله لما مر في الدليل من انه لا يقدم الحادث بذاته تعالى والكلام اللفظي يكون حادثا ولا يكون
بذاته تعالى بل القائم بذاته تعالى انما هو مدلول الكلام اللفظي وذلك المدلول يكون قديما قائما بذاته تعالى
قوله وهو بط لما مر في الدليل الثاني الذي في الشرح حيث قال الش لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما لا قوله
لما مر في الحاشية بقول الش اقول مرجع الصدق والكذب انما هو في المعنى وقد عرفت ما فيه ليتضح قوله الا في التعقل
ان حيث المفهوم والحاصل ان حمل الباقي والسرمدي على الواجب تعالى من قبيل حمل الذاتيات لانه
ذاته تعالى يكون مصداق حمل الباقي والسرمدي وقد عرفت فيما سبق ان القول بان الصفات الكمالية عين ذاته تعالى

قوله بر

على حدوث الكلام اللفظي وكذب الكلام النفسي قديما بناء صح

عالم بر

ليس مراده ان مفهوم العالم وقادر مثلا عين ذاته تعالى لان المفهومات زائدة على ذاته تعالى بل المراد
ان المعبر عنه بهذا المفهوم يكون عين ذاته فمفهوم الباقي والسرمد ومفهوم البقاء والسرمدية نفس
ذاته على ذاته تعالى لكن المعبر عنه بهذا المفهوم عين ذاته تعالى وقد ذكرنا ذلك مبسوطا فيما سبق لكن قول المحشي
كان مراده نفي الزيادة في الخارج على الخارج غير شيء لان المراد بحيثية الصفات ليس انها لا يكون زائدة في الخارج لان كثيرا من
الصفات العرضية للاشياء لا يكون زائدة في الخارج كالوجود بالقياس الى الممكنات والتقدم والتأخر بالقياس
اليها اللهم الا ان يقال لنا هذا مسامحة في العبارة والمراد واضح واعلم ان الرازي قال في المحصل مسئلة ذهب الشيخ
ابو الحسن الاشعري واتباعه الى ان الله تعالى باق ببقاء يقوم به وذهب القاضي وامام الحرمين الى نفيه وهو الحق لان
المعقول من البقاء صفة تقتضي ترجيح الوجود على العدم وهذا انما يعقل في حق ممكن الوجود فواجب الوجود
لذاته يستحيل ان يكون رجحان وجوده على عدمه معللا بمعنى والصا فذلك البقاء لا شك انه باق فان كان
باقيا ببقاء الذات التي فرضناها باقية بذلك البقاء وكانا باقيتين ببقاء نفسه ويكون الذات باقية به مفتقرة اليه
انقلبت الذات صفة والصفة ذاتا وهو محال ولقائل ان يقول البقاء نفس حصول الجوهر في الزمان الثاني فلو
افتقر حصول الجوهر في الزمان الى البقاء الى لزم الدور احتجوا بان الذات لم يكن باقية حال الحدوث ثم صارت
باقية حال الحدوث ثم صارت باقية فوجب ان يكون البقاء زائدا والجواب انه معارض بان الذات كانت
حادثة زمان الحدوث ثم حال البقاء ما بقيت حادثة فيلزم ان يكون الحدوث صفة وهو محال على ما تقدم فان قلت
الحدوث نفس حصوله في الزمان الاول قلت البقاء نفس حصوله في الزمان الثاني انتهى بالفاظه قال المحشي قدس سره
في تقريره اقول وهنا مذهب اخر وهو القول بثبوت البقاء في الممكنات ونفيه عنه تعالى وقال الكعبي واتباعه
قوله البقاء صفة تقتضي ترجيح الوجود على العدم يرد انه الموجود الذي لا يبقى الا بدل الحيض مما يقتضي ترجيح وجوده على عدمه
فاذن هذا الحكم ليس مما يختص بالبقاء الا ان يكون الترجيح في الزمان والتحقيق فيه ان البقاء مقارنة الوجود لاكثر من
زمان واحد بعد الزمان الاول وذلك لا يعقل فيما لا يكون زمانيا واعتراض الحكم بكون الكل اعظم من جزئه فانه يمكن ان يرتق

انه واقع

انه واقع في زمان او في جميع الازمنة كما لا يقال انه واقع في مكان او في جميع الامكنة واذا كان الحكم كذلك فلا
يتوقف عليه الحكم كالمتصورات اولى بان يكون كذلك وعلى الزمان لا يكون زمانيا فكيف يمد الحكم في
اتصافه بالبقاء نوع من التشبيه بالزمانيات واما كون البقاء باقيا او غير باق ولو كان باقيا فبقاء هذا انه
او بغير ذاته فحكمه حكم الامور الاعتبارية التي توجد في العقل فقط وينقطع عند عدم الاعتبار وقوله
واما في الثاني فليس بصحيح ايضا اشارة الى ابطال مذهب الكعبي وقوله الحدوث ليس صفة زائدة في جوابه كلام
ثم لو كان الحدوث نفس الحصول في الزمان الاول فالبقاء حصول في زمان مشروطا بحصوله في زمان قبله والا
لم يكن زمانا ثانيا والحصول في الزمان الاول ليس مشروطا بالحصول في زمان اخر فالاختلاف بينهما بوجود هذا
الشرط وعدمه فقط ومن هذا الاعتبار يتحقق ما قلنا وهو ان البقاء مقارنة الوجود لاكثر من زمان واحد
بعد الزمان الاول انتهى بالفاظه ويمكن ان يقال البقاء اذا كان حقيقة في الزمانيات فيلزم ان يكون
اطلاق الثاني عليه تعالى مجازا والحال ان الباقي في الاسماء الحسنى كما ورد في الشرع الشريف فالاولى ان
البقاء قسمان احدهما بقاء حقيقي والاخر بقاء زماني والاول جل شانه باق ببقاء بمعنى الاول دون
الثاني **قوله** بناء على ما مر في هذه الحاشية قوله لاشتماله على معنى زائد على الوجود **قوله** ان الاخبار الحاكم الا
وهو لا يكون مراده قدس سره نفي الزيادة على الوجود الاختراعي **قوله** لا يلائم وجه عدم الملائمة هو ان المتبادر
من قول المصنف وجوب الوجود يدل على سرمدية سرمدية جل شانه لا ان سرمدية الوجود فالضمير في الحدوث
سرمدية راجع الى الواجب جل شانه لا الى الوجود فحمل الملائم لسوق الكلام والعبارة ان يكون نفي الزيادة
المعطوف على السرمدية بمعنى الزيادة على الذات لا على الوجود قال الشارح ونقض بالحدوث وتوضيح
النقض ان يقال لو تم دليلكم على زيادة البقاء على الوجود لدل على زيادة الحدوث على الوجود ليظهر والحال ان
الحدوث عبارة عن الوجود المسبوق بالعدم بيان الدلالة ان الحادث يكون له الحدوث في اول الحدوث وبعد
ان الحدوث يكون له الوجود دون الحدوث فبعد ان الحدوث يتحقق الوجود بدون الحدوث فيكون

الحدوث غير الوجود كالبقاء هذا هو بيان النقض لا ما قيل في بيانه من انه مقصود الشارح كما ذكره السيد المحقق في شرح المواقف ان البقاء حصل لما لم يكن والحدوث زال بعد ان كان لان الخروج من العدم الى الوجود عند الشيخ لا مسبوقية الوجود بالعدم فاندفع بذلك ما ذكره بعض الاعلام من ان لقائل ان يقول ان الحدوث صفة الوجود بناء على انه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم انتهى ولا يتوجه على بعض الاعلام شيء لان مقصوده ان النقض انما يتوجه لو سلم وفرض ان الحدوث عبارة عن الوجود لكن لا نم ان الحدوث عبارة عن الوجود لجواز ان يكون الحدوث صفة للوجود وح يندفع النقض وهكذا اذا كان الحدوث عبارة عن [illegible] الخروج من العدم الى الوجود لم يتوجه النقض لان الخروج من العدم الى الوجود ليس نفس الوجود حتى يتوجه النقض المذكور **قوله** او كل في ظرف الذهن والخارج فيه لان ما ذهب اليه الاكثرون هو ان البقاء عين الذات كالوجود والعلم والقدرة ومعنى عينيتها في الواجب جل شانه على ما ذكرنا مرارا هو انه جل شانه باعتبار ذاته يكون مصداقا لحمل وجود وعلم بناء على انه جل شانه نفس الوجود ونفس العلم وكذا نفس البقاء وليس المراد انه جل شانه نفس مفهوم العلم والعالم ونفس مفهوم الوجود والموجود لان جميع المفهومات عرضية بالقياس اليه جل شانه بل المراد انه ما يعبر عنه بالوجود او الموجود وغيره من الصفات مع ذات الواجب جل شانه وكذا الحال في الانسان بالقياس الى زيد مثلا لان الانسان الذي يكون ذاتيا لزيد ليس هو مفهوم الانسان بل المعبر عنه بمفهوم الانسان فالذي يكون ذاتيا للشيء ولا يكون زائدا بالقياس اليه يكون له في الذهن والخارج جميعا ولا معنى لكون الذاتي ذاتيا في ظرف دون ظرف لان الذاتية والعرضية انما يكون بنفس الامر لا باعتبار ظرف الذهن او الخارج وبما ذكرنا ظهر حال قوله الحج على ان الدلائل المذكورة لان هذا غير متوجه لان الدلائل المذكورة دلت على عينية البقاء واذا كان البقاء عينا يكون ذاتيا لا عرضيا فلا يكون زائدا اصلا لا في الذهن ولا في الخارج وسيجيء في كلام المحشي في مبحث نفي الزيادة ان الوجود الحقيقي والوجوب يستعملان فيما يعبر عنه بمفهوم الوجود الانتزاعي والوجوب الانتزاعي عين له تعالى في الذهن والخارج جميعا والعرض انما هو عين له تعالى انما هو المعبر عنه بمفهوم الوجود والبقاء وغيرهما وذلك المعبر عنه يكون عينا له تعالى في الذهن والخارج جميعا واما المفهوم فهو ليس بعين له تعالى بل

بعدم

مطلق **قوله** لا يكون موافقا وجه عدم الموافقة هو ان الدليل الاول لا يوجد فيه وجوب الوجود والحال ان المص قدس سره وجوب الوجود يدل على سرمديته ونفي الزائد وقيل ان الش لم ينقل ان المص قدس سره استدل على الوجوه حتى يتوجه ان الدليل الاول لا يوافق ما ذكره المص بل قال الش واستدلوا عليه بوجوه فمقصود الش ذكر الدلائل التي ذكرها القوم في ذلك المطلب وبعض تلك الدلائل موافق لما ذكره المص وبعضها لا يكون موافقا له ولا يضر الش لانه بصدد نقل دلائل القوم بحيث يظهر معنى كلام المص **قوله** وليضا ان كلام المص حاصل ذلك هو ان ما يفهم من ظاهر كلام المص هو ان معنى قوله ونفي الزائد لزوم وجوب الوجود يدل على سرمديته وعلى زيادة تلك السرمدية على الذات لا على نفي زيادة البقاء على الذات على ما حمله الش فلا يكون الش موافقا للمتن وقوله ولعل الماء اطلع الى توجيه كلام الش بحيث يندفع ذلك البحث ويصير الش موافقا للمتن **قوله** لان اثباتها واثبات عدم زيادتها لما كانت السرمدية بمعنى الموجودية ازلا وابدا كانت السرمدية اخص من البقاء فكان اثبات السرمدية مستلزما لاثبات البقاء لان وجود الخاص مستلزم لوجود العام ولما كانت الدلائل الدالة على عينية السرمدية مستلزما لاثبات عينية البقاء وانما قلنا ذلك لان كون البقاء اعم من السرمدية لا يستلزم انه اذا كانت السرمدية عينا وغير زائدة يكون البقاء عينا وغير زائد لان عينية [illegible] الخاص لا تستلزم عينية العام وهو ظاهر **قوله** لا ما يقول البقاء انما هو على هذا بطريق المنع وحاصله انه يجوز ان يكون البقاء عين الوجود الانتزاعي الذي هو زائد على ذاته تعالى لا عين الوجود الحقيقي الذي هو عين ذاته تعالى حتى يلزم كون البقاء عين ذاته تعالى فاذا كان البقاء عين الوجود الانتزاعي لا يكون عين الذات كالوجود الانتزاعي وفيه شيء لانك قد عرفت ان معنى عينية الصفات ليس ان مفهوم الوجود والعلم والقدرة وغيرها عين الذات فنقول ان الوجود الانتزاعي ولو كان زائدا على الذات المعبر عنه بالوجود الانتزاعي يكون عين الذات فاذا كان البقاء عين الوجود الحقيقي يكون حاله كحاله فح يندفع قوله لانا نقول ايه وتتم ما ذكره بعنوان لا يقال ايه ومما ذكرنا سابقا يظهر حال قوله نعم لو كان المراد بعدم الزيادة عدم الزيادة في الخارج يتم ذلك الدليل قال الش اقول فنقول للوجه الاول يمكن ان يقال انه لا يصح ان يكون البقاء

الانتزاعي ب

صفة يعلل بها الوجود والاستدلال انما يكون على بطلان كون البقاء صفة يعلل بها الوجود وحاصل الاستدلال
ان كون الوجود معللا بغير الذات ينافي وجوب الوجود سواء كان ذلك الغير صفة من صفات الذات او لا
وظاهر ان هذا البيان لا يحتاج الى اخذ كون البقاء وجودا خاصا لكن لتتميم هذا البيان لان مدار البيان
على انه لا يصح ان يكون لوجود الواجب علة سوى الذات فما ذكره الشيخ بقوله اذ لا بد من انضمام قيد البقاء وجود خاص
غير تمام قال المص قدس سره والشريك بعين لزوم وجوب الوجود تدل على انه لا يجوز ان يكون لواجب الوجود شريك في وجوب
الوجود وقد سنح لي برهان لطيف على نفي الشريك ولا بأس بان ننقله اولا لانه يعين رد البراهين فلنمهد له مقدمتين
الاولى ان الوجود وكذا الوجوب في المشتركات المعنوية دون اللفظية كما تقرر في موضعه والثانية ان الوجود و
الوجوب عين في الواجب وليس شيء منهما زائدا عليه تعالى كما يقوله الصفاتية اذا عرفت ذلك فنقول لو كان في الوجود
واجبا بالذات لكان وجوب الوجود مشتركا بينهما ولا يجوز ان يكون مشتركا لفظيا كما عرفت بل يكون مشتركا
معنويا واذا كان مشتركا معنويا فلا يخلو اما ان يكون ذاتيا لهما او عرضيا لهما لا جائز ان يكون عرضيا لانه لو
كان عرضيا للزم الاحتياج الى الحيثية تقييدية او تعليلية والبرهان الذي دل على عينية الصفات دل على انه لا احتياج
في حمل واجب الوجود او عالما او قادرا وغيرها من الصفات الكمالية عليه تعالى الى حيثية تقييدية ولا تعليلية بل ذاته تعالى
بذاته مصداق حمل تلك المحمولات عليه وقد حكم البرهان الفاضل بان تلك الصفات الكمالية ليست لذاته تعالى من شيء
لا الان فيقرران يكون وجوب الوجود قدرا مشتركا ذاتيا فاما ان يكون جنسا او نوعا او فصلا والكل باطل
اما انه لا يجوز ان يكون جنسا لانه لو كان جنسا لكانت حقيقة وجوب الوجود مبهمة في مرتبة الذات ولا يكون متحصلة
في مرتبة ذاتها فلا بد لها من المعين ومن رافع ابهامها وذلك الرافع للابهام هو الفصل والفصل خارج عن
حقيقة الجنس فيلزم ان يكون ما رفع الابهام عن حقيقة وجوب الوجود ممكنا او ممتنعا والممتنع لا يصلح لذلك بهو ظاهر
فتعين ان يكون رافع ابهام حقيقة وجوب الوجود ممكنا وهو ظاهر البطلان واما انه لا يجوز ان يكون نوعا فلانه لو كان نوعا
كان له معين خارج عنه ومشخص خارج عنه والخارج عن حقيقة وجوب الوجود اما ممكن او ممتنع وشيء منهما لا يصلح ان يكون مميزا

ومشخصا لحقيقة وجوب الوجود واما انه لا يجوز ان يكون فصلا لان القدر المشترك لا يصح ان يكون فصلا
لان الفصل يكون مميزا الا مشتركا وايضا لو كان القدر المشترك بينهما فصلا لكان لكل منهما ما به الاشتراك
وما به الامتياز الا اختصاص فيكون كل منهما مركبا في حقيقة وجوب الوجود الذي هو الفصل في غير حقيقة
وجوب الوجود فيلزم ان لا يكون ما فرض واجبا واجبا بتمامه بل ببعضه فيلزم خلاف الفرض وهذه المقدمة
على تقدير كون حقيقة وجوب الوجود جنسا او نوعا لانها اذا كانت جنسا او نوعا لكان فردها النوع او
الشخص مركبا من الجنس وغير الجنس او من النوع وذلك الغير يكون ممكنا لا ممتنعا فيلزم الخلف فبحكم البرهان ظهر ان
مفهوم وجوب الوجود يجب ان يكون بازاء الذات والهوية جميعا والمفهوم الذي يكون بازاء الذات والهوية
جميعا يمتنع ان يتصور له فردان والا يلزم ان يكون التشخص كليا ونعم ما قيل كما ان تعدد الواجب بالذات ممتنع
كذلك تصور التعدد في وجوب الوجود ممتنع بحكم البرهان وما ذكرنا في امتناع تعدد الواجب بالذات جار بعينه في امتناع
تعدد العالم بالذات والقادر بالذات والمريد بالذات وغيرها من الصفات الكمالية قوله بديهة حدسية اي كون
الوجود معنى واحدا مشتركا معنويا وكذا كون الوجوب معنى واحدا مشتركا معنويا وكذا الوجوب والامكان
الامور العامة بديهية حدسية قوله وهو بط بعين ان الكثرة لا يجوز ان يكون من لوازم ماهية حقيقة واحدة بعنوان
الحقيقة الواحدة بعينها متكثرة بذاتها بلا مدخلية امر لكثرة وانضمام شيء لكثرة الى المعلل الثاني المعنى الوحداني لا يتكثر
بذاته والا لم يوجد واحد منه لان كل واحد منه يكون على طباع ذلك المعنى واذا لم يكن واحد لم يكن كثرة لان
الكثرة مركبة من الاحاد فاذا فرضنا المعنى الواحد يتكثر بذاته فقد ابطلنا الكثرة قوله ضرورة لم لا اقتضاء
دفع ما يتوهم ههنا من قبل الفرق قوله وهو عدم الاقتضاء مطلقا لا التعدد ولا الوحدة قوله ولكنها لا تنفك
عطف على قوله ضرورة لم لا اقتضاء فيكون هذا دليلا لكن لدفع القول المذكور والحاصل انه لو فرضنا انه لا يقتضي
الوحدة ولا التعدد بل يكون في كل منهما محتاجا الى الممكن فيلزم على هذا التقدير خلاف التقدير لان الممكن مستند الى الواجب
بناء على ان الممكن لا يوجد بنفسه فاذا كان الممكن مستندا الى الواجب يرجع اقتضاء الممكن الى اقتضاء الواجب لان الممكن لا يكون

لاقتضاء ما لم يحصل بالاستناد الى الواجب وفيه تامل فتامل **قوله** بصرافته ومحوضته موجود اه هذا برهان آخر ذكره القوم في توحيد الواجب وتوضيح ذلك البرهان هو انه قد ثبت ان واجب الوجود يجب ان يكون صرف وجوب الوجود بمعنى ان يكون واجب الوجود عين وجوب الوجود فقط لا وجوب الوجود مع امر آخر فاذا كان واجب الوجود صرف وجوب الوجود فلم يتصور التعدد لان كل معنى من المعاني باعتبار صرافته ومرتبة محوضته لا يتصور فيه تكثر اصلا ولا خصوصية بهذا الحكم بوجوب الوجود وغيره من المعاني لان الانسان باعتبار صرافته ومرتبته ومحوضته لا يتصور فيه تكثر ايضا فاذا كان الامر كذلك فلا يتصور تعدد الواجب وبهذا القدر تم البرهان المذكور ولا احتياج الى ضم شيء آخر اصلا فما ذكره المحشي بقوله الساوي مراتب الاعداد فوق الواحد ظاهره ان هذا تتمة للبرهان المذكور وهو بعيد لما عرفت فالحق ان هذا برهان آخر ذكره وتوضيحه ان توالي الحقائق اما مادية يكون لها امكان استعدادي او مجردة والحقائق المجردة يجب ان يكون كل نوع منها منحصرا في الفرد لان مراتب الاعداد فوق الواحد متساوية بالنسبة اليه فثبوت بعض من تلك المراتب له دون بعض آخر منها ترجيح بلا مرجح بخلاف الحقائق المادية اي الحقائق التي لها امكان استعدادي فانه لما كان لها امكان استعدادي يجوز ان يثبت لها في تلك المراتب دون بعض آخر منها بواسطة الامكان الاستعدادي فلا يلزم الترجيح بلا مرجح ووجوب الوجود بالذات من الحقائق التي ليس لها امكان استعدادي فثبوت بعض مراتب الاعداد فوق الواحد له دون بعض يلزم الترجيح بلا مرجح وهذا الذي ذكرناه ذكره الشيخ في مواقع من الشفاء لاثبات ان الطبايع التي ليس لها امكان استعدادي يجب ان يكون منحصرا في الفرد والعجب من المحشي قدس سره جعل هذا برهانا آخر وتقريره انه على الكرسي حيث قال وثانيهما ان الوجود الحقيقي الذي هو عين ذات واجب الوجود اما ان يقتضي تعدده او لا فعلى الاول لزم المحال وعلى الثاني لزم ترجيح بلا مرجح لان نسبة جميع الاعداد اليه واحدة فرجحان الاثنين او عدد آخر على باقي الاعداد ترجيح بلا مرجح وهو ممتنع فتعين الاول الذي هو مستلزم للمحال انتهى بالفاظه وبيان فساده ان نسبة جميع مراتب الاعداد فوق الواحد هو ما ذكرنا **قوله** وحدته عينه اه هذا دفع ما يقال ان الشيء الذي ثبت بالبرهان هو انه يكون حقيقة وجوب الوجود مقتضية للوحدة وهذا لا يوافق التحقيق لان وحدة

بيان براهين التوحيد

الواجب جل شانه ووجوده وسائر الصفات الكمالية عين ذاته لان الواجب ما يقتضي لذاته وجوده او وحدته او غيرهما من الصفات كما هو المشهور عند الجمهور وحاصل الدفع ان المراد من اقتضاء الوحدة هو انه موجود بلا شريك لا اقتضاء شيء شيئا آخر او نفيه **قوله** ولهذا صرف الوجود اه الفرق بين هذا وبين ما ذكره قبل بقوله وليقتضيه وجوب الوجود ليس الا باعتبار اجراء البرهان في وجوب الوجود السابق وههنا في نفس الوجود والبرهان واحد في كلتا الصورتين **قوله** من لوازم نفي الكثرة الوحدة على قسمين احدهما ما يكون سلب الكثرة من لوازمه مثل ما في زيد وعمرو واحد فان زيدا وعمرا يكون امر وجودي هو جهة الوحدة بينهما وموضوع سلب الكثرة هو زيد وعمرو لان الانسان المشترك بينهما هو جهة وحدتهما وبهذا الاعتبار يسلب عنهما الكثرة فسلب الكثرة عنهما بهذا الاعتبار من لوازم الوحدة لان سلب الكثرة متاخر عن تحقق ذلك الامر الوجودي المشترك بينهما فهذا القسم من الوحدة لا يتصور الا في الاشياء التي لها تكثر ولو بالاعتبار كالعقول فان فيها تكثرا لان لها جنسا وفصلا وثانيهما ما يكون الوحدة من لوازم سلب الكثرة وتلك الوحدة هي الوحدة الحقة الصرفة التي لا توجد في الممكنات لان كل ممكن زوج تركيبي فالوحدة التي في الممكنات بالحقيقة هي التي اتحدوا بالتي وحدة حقيقية والوحدة الحقيقية هي ما في الواجب جل شانه وتلك الكثرة و لم يتحقق الوحدة الصرفة الحقة فالوحدة الصرفة الحقة من لوازم سلب الكثرة بهذا المعنى **قوله** وبالجملة جميع براهين اثبات وحدة الواجب اه يعني جميع براهين التوحيد يتوقف على مقدمتين احديهما كون الوجود وكذا الوجوب مفهوما واحدا مشتركا معنويا لا لفظيا والاخرى كون الوجود عينا له تعالى فقوله اي اتحاد هو اتحاد الوجود والوجوب معنى ذاتي وقوله ووحدة حقيقة الوجود هو كون الوجود معنى واحدا **قوله** فيما سبق يعني قدم في مبحث الامور العامة شبهات على كون الوجود معنى واحدا مشتركا معنويا **قوله** باباطيلها صار افتخار الشياطين فهذا الكلام ان هذه الشبهة مما ابداها ابن كمونة وليس كذلك لان تلك الشبهة مذكورة في كتب الشيخ وغيره ويمكن ان المراد من الابداء الاظهار ونشر الاظهار اليه ولما كان غيره كيف مظهرا لها الثوغل في تلك الشبهة وكثرة بحثه عنها فان قلت اقول هذا من قبيل اشتباه المفهوم بما صدق تلخيص دفعها ان الواجب لم يتولى وجوب الوجود وكذا الوجود وكذا الموجود وكذا الواجب له مفهوم ما يعبر عنه بهذه المفهومات

بق ص

ولما كان ليس للبشر ولا للعقول ادراك كنه الواجب جل شأنه فلا يحصل في العقول والنفوس الا هذه المفهومات ولهذه

المفهومات يكون متعبرا عنه في الواقع والكلام انما هو في المتعبر عنه بهذه المفهومات لا في هذه المفهومات لان مرقال ان

وجوب الوجود وكذا الوجود عين له تعالى ليس مراده ان مفهوم الوجود ومفهوم الوجوب عين له تعالى لان هذه المفهومات

مخلوقة للعقل اذا عرفت ذلك فاعرف ان غرض المستدل هو ان المتعبر عنه بمفهوم وجوب الوجود معنى واحد بناء على

نفي الاشتراك اللفظي فذلك المعنى الواحد لا يخلو اما ان يكون حقيقة متشخصة بذاتها او يكون تشخصها او حقيقة كلية يكون

لها افراد وتشخصات زائدة ففي الاول يمتنع التعدد وعلى الثاني فلا يخلو اما ان يكون طبيعة نوعية او جنسية او لا يكون

ولا ذاك بل يكون طبيعة عرضية ففي تقدير كونها طبيعة نوعية او جنسية يكون لها تشخص زائد وتعين زائد فذلك

التعلق الذي به امتياز احد الفردين عن الآخر لا يخلو ان يكون معللا بتلك الطبيعة الكلية او بلازمها فلا تعدد وان

كان معللا بامر منفصل فلا وجوب بالذات وعلى تقدير كونها طبيعة عرضية يلزم ان لا يكون الواجب الوجود بالذات

واجبا بالذات في مرتبة الذات فان قيل للشيخ ان يقول ان طبيعة وجوب الوجود طبيعة نوعية او جنسية ويكون لها

افراد متعددة ويكون تعين كل فرد نفس ذات ذلك الفرد وزائدا بالنظر الى الطبيعة الكلية فلا يلزم المحذور اصلا قلت

بناء على ذلك الفرض يكون كل فرد منها له مهية كلية وتعين وكل شيء يكون له مهية وتعين يكون التعين عارضا

لتلك الطبيعة الكلية فلا بد له من علة وتلك العلة لا يجوز ان يكون ذات ذلك الفرد المتعين لان الشيء لا يجوز ان يكون علة

لتشخصه وتعينه قبل ان يكون العلة اما الطبيعة المعروضة لذلك التعين او امر آخر ففي الاول يلزم الانحصار وفي الثاني

يلزم ان لا يكون ما فرض واجبا بالذات واجبا بالذات وبالجملة الشيء الذي له مهية كلية وتعين وتشخص لا يجوز ان يكون

بعينه وتشخصه نفس ذاته بل التشخص والتعين يكون له زائدا ولا يصح ان يكون الشيء علة لتشخصه **قوله** تتحد بوجدانه بوحدة

الوجود الحقيقي بسبب ملاحظة الموجودات فيكون مفهوم الوجود معنى واحدا مشتركا بين الموجودات والمفهوم الواحد لا يجوز ان يكون

معان مختلفة لانه لا يكون المفهوم الا بازاء معنى واحد لان العقل يحكم بديهة بان الامور المختلفة المتباينة من حيث

انها مختلفة متباينة وباعتبار محض ذواتها المتباينة لا يكون منشأ ومبدأ ومستلزما لحصول معنى واحد يعتبر

منهانی

منها في العقل بل المفهوم الواحد لا يمكن ان ينتزع منها الا اذا كانت تلك الامور متماثلة على امر واحد يكون مشتركا بين

تلك الامور المختلفة او يكون تلك الامور منتسبة ومرتبطة الى امر واحد وامور متشتتة ويمكن ان يتبين لنا الوجود وكذا

الموجود لما كان مشتركا معنويا فيكون معنى واحدا منتزعا من الموجودات ولا يصح ان يكون لخصوصيتي الممكنات

لها مدخل في ذلك المفهوم الانتزاعي والا لما تصح انتزاعه بدونها واذا لم يكن لشيء من الخصوصيات مدخل فلا بد ان يكون

ما بازاء ذلك المعنى امرا كفرا جامعا في الموجودات الممكنة بناء على انه لا يكون لشيء من الخصوصيات مدخل في ذلك

المفهوم ويجب ان يكون ذلك الامر الآخر واحدا ايضا لانه لا يجوز استناد امر واحد الى امور متكثرة لا على سبيل التبادل

الابتدائي ولا على سبيل التعاقب التعقبي لانه اذا فرض ان امرا واحدا يكون مستندا الى امرين فنقول الآخر فلم يكون

خصوصية شيء من ذينك الامرين لها مدخل في ذلك الامر المستند اولا فان كان لها مدخل فكيف يتصور وجود ذلك

الامر المستند بدونها وان لم يكن لشيء من الخصوصيتين مدخل فلا يكون شيء من الخصوصيتين علة لذلك الامر المستند بل

العلة هي القدر المشترك بينهما وهو امر واحد وفي هذا المسلك يعني ظهر بطلان ما اشتهر بين الجمهور من ان اللازم قد

يكون اعم فانكشف بما ذكرنا اثبات الواجب وتوحيده معا وانكشف ايضا ان ما يعبر عنه بمفهوم الوجود الالهي

وهو الوجود الحقيقي يكون واحدا **قوله** وما يوجد باعتباره كلمة ما عبارة عن المؤثر في الموجودات والضمير المرفوع

المؤنث المستتر في توجد بصيغة المجهول راجع الى الموجودات والضمير المجرور في باعتباره راجع الى ما يعني ان

الحكم بكون الوجود الحقيقي واحدا بديهي يتحدس بملاحظة ما توجد باعتباره ويمكن ان يكون هذا منع قوله بملاحظة

الموجودات اشارة الى البرهان المشهور المسطور في زبر القوم على ما نحرره واعلم ان القوم لهم مسلكان في توحيد

الواجب جل شأنه احدهما اثبات توحيد اله العالم وثانيهما اثبات توحيد الاله ومن دون التقييد بالعالم وقد سلك

المعلم الاول لذينك المسلكين اما المسلك الثاني فقد علمته واما المسلك الاول فهو ان يستدل بوحدة العالم

اما الاستدلال على وحدة العالم فهو ان يقال الاشياء الواقعية قسمان احدهما ما يكون بسيطا لا جزء له في الخارج وثانيهما

ما لا يكون كذلك بل يكون له جزء خارجي وهذا القسم ينقسم قسمين احدهما ما لا يكون فيما بين اجزائه افتقار اصلا في وجود

علمت ب

بعضها الى بعض لكمال او في صنع او في الصفات غير الوجود او في الآثار والافعال وعلى جميع التقادير يكون الاجزاء
يرتبط بعضها ببعض وينتفع بعضها من بعض بحيث لا ينتظم حال البعض بدون [redacted] الآخر كما في اعضاء حيوان
واحد كالانسان فان في علم التشريح عرف انه لا ينتظم بعض اعضاء الانسان الواحد بدون بعض لكمال
منها ولهذا انتظام البعض لكمال بالبداوة اذا عرفت فاعلم ان في لاحظ العالم في اول الجزء الى الكل وجدان
[redacted] فيما بين اجزائه افتقار بحيث يكون جميع الاجزاء في سلسلة واحدة ولهذا قال بعضهم ان مجموع العالم بمنزلة
حيوان واحد واجزاؤه بمنزلة اعضاء حيوان واما الاستدلال بوحدة العالم على وحدة اله العالم بمولد اجزاء
العالم لما كان بعضها مرتبطا ببعض بحيث يكون جميع الاجزاء في سلسلة مستقر النظام كثيرة الفوائد والمصالح
بحيث يتحير العقول والافهام ويعجز عن بيان ادنى الفوائد لسان الاقلام علم بالحدس ان فاعلها وصانعها
واحد لما كان العالم واقعا على هذا الانتظام بل كان فيه خلل وفساد وعلى ذلك يحمل قوله تعالى لو كان فيهما
آلهة الا الله لفسدتا ونظير هذا ما ذكر القوم في اثبات علم الواجب جل شانه من انه فاعل الافعال المحكمة المتقنة
يعلم بالحدس انه عالم **قوله** لانه لا يتصور انفصال بين الذات ومفهوم الواجب وذلك لانه اذا كان المراد بمفهوم
الواجب المعبر عنه بمفهوم الواجب الانتزاعي فلا يتصور انفصال بين الواجب بهذا [redacted] المعنى وبين فرده
لان البرهان قد حكم بان فرد الواجب لا يكون الا عين طبيعة الواجب لا ان هناك طبيعة الواجب اولا ثم تتحقق بها العوارض
التي بنوع تلك الطبيعة ويحصل الفرد **قوله** مفهوم الواجب الانتزاعي وليس ترديد المستدل في مفهوم الواجب الانتزاعي
الذي يكون زائدا على الذات حتى يتصور قسم خامس بل الترديد فيما يعبر عنه بمفهوم الواجب الانتزاعي وهو عين الذات
ولا يتصور انفصال بينه وبين الذات كما علمت فلا يتصور قسم خامس **قوله** بين الوجوب والتعين مراد المستدل بالوجوب
ما هو المعبر عنه بمفهوم الوجوب الانتزاعي اي حاصل انه لو تعدد الواجب لكان لكل فرد من الواجبين وجوب يتميز به
المعبر عنه بمفهوم الوجوب الانتزاعي وتعين يخصه والا لما تصور التكثر والتعدد **قوله** والتعين مراد المستدل
بالتعين هنا المعنى تعينا ما الى الاعم من تعين هذا الواجب وذاك الواجب بل مراده تعين خاص اي تعين هذا الواجب مثلا على

لا يكون الا واحدا ولو لم يكن صانعهما صح

سيذكره

سيذكره المحشي في حاصل كلامه لان هذا الواجب مثلا له وجوب وتعين خاص فلا يخلو اما ان يكون بين الوجوب وبين ذلك
التعين لزوم ام لا فان لم يكن بينهما لزوم بل جاز انفكاكهما لزم جواز وجود التعين بدون الوجوب وهو ممكن كما
التعين بدون الوجوب ممكن فيلزم امكان ما فرض انه واجب وان كان بينهما لزوم فيلزم احد الاقسام الاربعة
المذكورة لكن في هذا التوجيه نظر لان المستدل لو اقتصر على هذا لكان دليلا تاما لكن لم يقتصر لانه قال لزم جواز
الوجوب بدون التعين وهو ممنوع لان كل موجود متعين لانا اذا فرضنا انه لا لزوم بين الوجوب والتعين الخاص فاللازم
هو جواز تحقق الوجوب بدون التعين الخاص لا بدون التعين مطلقا حتى يلزم محذور لان المحال انما هو تحقق الوجوب بدون
التعين مطلقا لا تحققه بدون هذا التعين او ذاك التعين ولما ذكرنا فصل المحشي بقوله نعم يرد على
الدليل المذكور الخ لكن الظاهر من كلام المحشي انه يلزم الاستدراك في كلام المستدل بناء على التوجيه المذكور فيكون التوجيه
مستلزما للاستدراك واما ما ذكرنا مفصلا راجعا الى الجواب المحشي بل هو بحث آخر فتدبر **قوله** لزم تقدم الوجوب على نفسه
لانه اذا كان الوجوب بالتعين يكون الوجوب معلولا للتعين والتعين علة له والعقل يحكم بتقدم العلة على
المعلول بحسب الوجود لان العلة تجب اولا ثم تجب المعلول بها ولا فرق في ذلك بين كون العلة والمعلول موجودين
في الخارج او في نفس الامر غاية ما في الباب انه لو كان المعلول موجودا في الخارج يكون تقدم العلة على المعلول
بالوجوب بحسب وجوده الخارجي ولو كان موجودا في نفس الامر دون الخارج يكون تقدم العلة على المعلول بالوجوب بحسب
ذلك النحو في الوجود لا الوجود الخارجي فقط فلا منع لقول الشارح ان تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب انما
يتصور على تقدير كون المعلول موجودا في الخارج ايضا اذا عرفت هذا فنقول ان التعين اذا كان متقدما بالوجوب على
الوجوب فالوجوب السابق ان كان عين الوجوب اللاحق يلزم تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره فننقل الكلام اليه
ونقول لا يخلو اما ان يكون بينهما لزوم ام لا الى آخر الكلام فيلزم اما التسلسل او تقدم الشيء على نفسه فالاول عدم الاكتفاء
على لزوم تقدم الشيء على نفسه **قوله** ولو كان التعين بالوجوب الخ الظاهر ان هذا الترديد في التعين اي التعين المعين لا التعين ما
لان كون تعين ما مستندا الى الوجوب لا يوجب نفي التكثر بل الموجب لنفي التكثر انه لو كان التعين المعين مستندا الى الوجوب

مفصلا
فان قيل لو اراد المحشي من التوجيه المذكور ان [illegible] كلام المستدل
الاستدراك [illegible] فلا يكون ما ذكره
باقي غير ذلك [illegible] راجعا الى جواب المحشي قلت
يحتاج تفصيل الاستدراك [illegible] بل يلزم منه ان يكون
مقنع الاستدراك [illegible] مقدمات الدليل مستدركة
مقدمة من مقدمات الدليل [illegible] للاستدلال
اللغو الادخل له في [illegible] الاستدراك
وهذا القدر كاف في لزوم الاستدراك
واما ان مقدمة معتبرة من مقدمات
الدليل يكون منافية للتوجيه
معتبر وانه [illegible] فامر آخر غير
الاستدراك ١٢
منه سلمه

فتنبه من الاضطراب في كلام المستدل ١٢ منه

لكان الوجوب لا يتحقق بدون ذلك التعين فلو تحقق في فرد آخر للوجوب غير ذلك الفرد يلزم اجتماع التعينين في ذلك الفرد الآخر فيلزم أن يكون الشخص الواحد شخصين وهو محال **قوله** وكذا المنع الثاني حاصل المنع الثاني هو أنه لا يلزم من تقدم التعين بالوجوب على وجوب الذات تقدم الشيء على نفسه لأن ههنا وجوبين أحدهما وجوب التعين والآخر وجوب الذات والمتقدم هو وجوب التعين والمتأخر هو وجوب الذات فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه لكن لو نقل الكلام إلى وجوب التعين كما ذكرنا يلزم تقدم الشيء على نفسه والتسلسل لا ندفع المنع الثاني أيضا **قوله** لأن وجوب الذات ليس حاصله أن وجوب الذات ليس إلا عين وجوب وجود الذات لأن معنى وجوب الذات هو أنه موجود بما هو واجب بالذات لأن بدون وجوب وجود الذات يتحقق انعدام الذات وهو ظ ووجوب وجود الذات عبارة عن الوجود المتأكد الذي هو الوجود الحقيقي فوجوب وجود الذات هو الوجود الحقيقي وبدون الوجود الحقيقي لا يكون إلا العدم فلو كان وجوب وجود الذات الذي هو الوجود الحقيقي معلولا يلزم تقدم الشيء على نفسه **قوله** وهو أنه لو كان التعين الواحد المعين قد عرفت ما فيه فتذكر **قوله** في انفكاك التعين أي في انفكاك التعين المعين عن الوجوب فيجوز وجود التعين المعين بدون الوجوب وهو باطل لأن التعين بدون الوجوب محال فيلزم خلاف المفروض **قوله** ولعل اللزوم يشير بالتلازم عند الشارح حاصله أن استدلال المستدل لا يكون مبنيا على وجوب تحقق التلازم بين الوجوب والتعين حتى يحتاج المستدل في إثبات التلازم بين الوجوب والتعين أن يقول إنه لا يجوز وجود التعين بدون التعين حتى يتوجه عليه ما أورده الشارح بل يكون مبنيا على وجوب اللزوم لأنه لو لم يكن بين الوجوب والتعين لزوم فيصح وجود أحدهما بدون الآخر فيجوز وجود التعين بدون الوجوب وهو يستلزم إمكان ما فرض أنه واجب فيلزم أن يكون بينهما لزوم وفي تقرير اللزوم يكفي جواز وجود التعين بدونه ولا يحتاج إلى التعرض إلى جواز تحقق الوجوب بدون التعين حتى يرد ما أورده الشارح وفيه نظر لأن ما ذكره لم يثبت عند اللزوم بالتلازم لأن المستدل اكتفى في دليله بجواز تحقق التعين بدون الوجوب وكذا بجواز تحقق الوجوب بدون التعين حتى يتوجه على ما ذكره المستدل وما ذكره المحشي يكون دليلا كما لا

لأنه يسقط بعض مقدمات دليل المستدل بل يسقط المقدمة التي هي مناط البحث وبما ذكرنا ظهر اندفاع الاشتباه منعكس **قوله** يمكن اعتبار كل من اللزوم والتلازم حاصله أنه يمكن إثبات اللزوم بين الوجوب والتعين وكذا يمكن إثبات التلازم بينهما بما ذكره المحشي بأن يقال يجب أن يكون بين الوجوب والتعين لزوم لأنه لو لم يكن بينهما لزوم يلزم جواز وجود أحدهما بدون الآخر فلا بد في عدم المقارنة أحدهما للآخر فإما أن يكون تلك العلة إلى آخر الكلام ولذا يقال يجب أن يكون بين الوجوب والتعين تلازم والتلازم جواز فإن قيل إذا لم يكن بينهما تلازم فلا يلزم جواز تحقق أحدهما بدون الآخر لجواز تحقق اللزوم بينهما فلا يصح أنه يجوز تحقق أحدهما بدون الآخر قلت التلازم رفع أن أحدهما لا يكون أحد المتلازمين علة للآخر وثانيهما أن لا يكون المتلازمان معلولين لأمر ثالث والثاني لا يتصور ههنا فتعين الأول وح لا يمكن تحقق اللزوم بدون التلازم فتبصر **قوله** ولا خفاء في توجه نظر الأكرم الذي أورده الشارح على الدليل الأول وذلك لأنه لو لم تم لجاز أن يكون في الوجود واجبان بالذات يكون كنههما مجهولا ويكون تعين كل منهما بذاته فللمعترض أن يقول إن أريد التعين الخاص فهو لا يكون بالوجوب بل بالذات ولا ينفك عن الذات أصلا وإن أريد [illegible] تعين فهو لطبيعة الوجوب ولا ينفك عنها **قوله** ودفعه ويمكن دفعه بوجه آخر وهو أنه لو تعدد الواجب بالذات والعياذ بالله فلا بد أن يكون هناك وجوب وتعين لكل واحد منهما لأن الوجوب معنى واحد بناء على ثبوت الاشتراك المعنوي ولا يتصور في معنى المعاني تكثر إلا بانضمام أمر إليه فلا بد من انضمام التعين إلى الوجوب ليحصل بانضمام كل تعين فرد من الواجب فالتعين يكون جزء الفرد الواجب فلا يكون التعين المنضم إلى الوجوب يكون أمرا خارجا عن الوجوب والأمر الخارج عن الوجوب إما ممكن أو ممتنع والممتنع لا يجوز أن يكون جزء موجود خارجي فبقي أن يكون ممكنا فيلزم أن يكون جزء الواجب مركبا في الواجب ممكن فلا يكون ما فرض أنه واجب واجبا بتمامه بل ببعضه فالواجب بالذات هو ذلك البعض لا المركب فلم يتكثر الواجب بالذات وبعبارة أخرى لأن هذا إنما يصح إذا كان الفرق بين الأول والثاني بالعبارة لا بالمعنى لكن قلت هذا الشق الأول في الثاني هو مفاد ما ذكره سابقا بقوله فإما أن تعين وجوب الوجود على سبيل الوجوب كونه

لهذا الشئ فلا يوجد في غيره **قوله** فهو بهذا الواحد بعينه لانه لما كان وجوب الوجود معنى واحدا فاذا كان التعين والقدر تعين في ذلك المعنى فلا يتصور ان يكون لذلك المعنى تشخصات والا يلزم ان يكون الشخص الواحد تشخصين وهو بظاهر البطلان بديهة **قوله** فيهما تركيب واعلم ان ما سبق في الابحاث انما هو في اثبات واحديته تعالى اي عدم نفسم واجب الوجود بالذات الى الافراد والجزئيات والابحاث الاتية انما هي في اثبات احديته واجب الوجود بالذات يعني ان الواجب بالذات لا يكون له اجزاء اصلا لا ذهنيا ولا خارجيا والكثرة المنفية عن الواجب على ثلاثة انحاء لانه يتصور على اقسام ثلاثة كثرة قبل الذات وهي الكثرة التي تكون باعتبار التركيب من الاجزاء سواء كانت ذهنية او خارجية وكثرة مع الذات وهي الكثرة التي تتصور باعتبار الماهية والوجود وكثرة بعد الذات وهي الكثرة التي تتصور باعتبار الانقسام الى الذات والصفات فاذا انتفت الكثرة عنه تعالى باقسامها الثلاثة ثبت احديته تعالى وكلام الشيخ والاول ان يدل على ان الاحدية عدم قبول القسمة الى الاجزاء والجزئيات والصفات القائمة بذاته وعدم التحليل الى المهية والوجود فلابد لاثبات الاحدية من نفي الكثرة الثلاثة كما ذكرنا لكن المفهوم من كلام المحقق الدواني ان هو لا اثبات الاحدية انما هو بنفي الكثرة باعتبار الاجزاء اي الكثرة قبل الذات فقط فتامل واعلم ان بعض انواع الكثرة الثلاثة المذكورة يمكن بيان نفيه بان يقال ان واجب الوجود يجب ان يكون عين الوجود لانه لو لم يكن عين الوجود ولم يكن الوجود في مرتبة ذاته ولم يكن في مرتبة ذاته شيئا فثبوته له لا يكون الا بعلة فلابد لثبوت الوجود له من علة فتلك العلة اما ذاته وهو باطل لان الشئ ما لم يكن محفوفا بالوجود لم يتصور ان يكون علة لشئ من الاشياء او غير ذاته فيلزم ان لا يكون الواجب بالذات لا يكون واجبا بالذات بل يلزم ان يكون نفس طبيعة الوجود فلا يكون هناك مهية ووجود بل نفس الوجود فقط وبعد ذلك فنقول لا يتصور في طبيعة الوجود التعدد باعتبار حصول الجزئيات لها كما مر ولا التكثر باعتبار الاجزاء مطلقا سواء كانت ذهنية او خارجية لانه لو فرض ان لها اجزاء فلابد ان يكون جزء منها غير ما لان الشئ لا يتصور ان يكون جزء نفسها فذلك الجزء الذي يكون غير طبيعة الوجود وجزء لها لا يكون متقدما بالوجود بحسب العقل على ما هو جزء له فيلزم جواز تقدم الشئ على نفسه فلزم نفي الاجزاء مطلقا واما ثبات

قال المحقق الدواني في رسالة اثبات الواجب الجديدة لنفي الشيخ فان في بعض رسائله لبيان الاحدية بعض يقتضي عدم قبول القسمة مطلقا سواء كانت الى الاجزاء او الجزئيات و على ما نقل يكون الاحدية تخص في الواحدية لا انهما متغايران منه سلمه الله ١٢

عنه سائر الصفات الكمالية عين الوجود فقد عرفت بيانه فظهر مما ذكرنا نفي الكثرات الثلاثة المذكورة كلها واستدل المعلم الثاني في الفصوص على وجوب نفي التركيب في الواجب لذاته بان وجوب الوجود لا ينقسم باجزاء القوام مقداريا كان او معنويا والا لكان كل جزء منه اما واجب الوجود فتكثر واجب الوجود اما غير واجب الوجود وهو اقدم بالذات من الكل فيكون الجملة ابعد من الوجود انتهى كلامه واعلم ان حاصل الشق الثاني ان كل ما هو جزء الشئ الحقيقي لا مساوي كالاجزاء المقدارية فان جزئيتها لا يكون الا مساوي كما تقرر في موضعه يجب ان يكون متقدما بالوجود بحسب العقل على ما هو جزء له فاذا فرض ان غير الواجب يكون جزءا له فلابد ان يكون جزءا له مع ذلك الغير ممكن لان الممتنع لا يجوز ان يكون جزء الموجود الخارجي فيلزم ان يكون الممكن متقدما على الواجب بالذات بالوجود ويكون اقرب الى الوجود بالقياس الى الواجب بالذات والحال ان البرهان قائم على خلافه ولهذا اذا فرض ان الشئ يكون واجب الوجود فلا معنى لكون شئ اقرب منه الى الوجود لانه ليس شئ اقرب الى الوجود من الواجب بالذات واما الواجب بالذات يكون له اجزاء مقدارية فظاهر البطلان لان الاجزاء المقدارية لا يكون الا للمتصل والواجب لو كان متصلا يلزم ان يكون جسما او جسمانيا ولما كان بطلان هذا في غاية الظهور لم يتعرض لبيان بطلان هذا او تعرض لبيان بطلان ما هو حق البطلان وبما وجهنا كلام المعلم الثاني اندفع عنه ما اورد عليه المحقق الدواني في رسالة اثبات الواجب الجديدة بعد ما نقل كلام المعلم الثاني بقوله وانا اقول هذا الكلام منظور فيه لان الاجزاء التحليلية للشئ ليس لها تقدم على ذلك الشئ البسيط الا السبق في وجود تلك الاجزاء فتلك الاجزاء اجزاء وهمية له فلا يلزم تقدمها عليه بحسب الوجود الخارجي انتهى ووجه الدفع ظاهر لان كلام المعلم الثاني منزل على ما هو جزء حقيقي لا مساوي وبهذا يرد على ما ذكره صدر المدققين وتبعه غياث المدققين وجار محمود التبريزي مع رد ذلك الجواب بقوله والقول بان الجزء التحليلي مقدم على البسيط بمعنى ان العقل اذا قاس الكل فذلك الجزء الى الوجود حكم بتقدم ذات الجزء عليه وذلك لا ينافي تاخره وصف الجزئية عنه فذات الجزء مقدم ووصف الجزئية متاخر لا ينفي اثبات ذلك المطلب لان ذات الجزء التحليلي امر ينتزعه العقل بمعونة الوهم في المتصل فان اريد بذاته هذا المعنى فهو ليس متقدما على المتصل في الوجود الخارجي

في شرح رسالة اثبات الواجب للعلامة ١٢

ه في شرح رسالة اثبات الواجب الجديدة للمحقق الدواني ١٢ منه

عه في شرح رسالة اثبات الواجب منه

ولذا اريد به ما اخذ منه الجزء وما اشرع هو منه فهو ذلك المتصل نفسه فلا يتقدم على نفسه انتهى وبالجملة المتصل الواحد
ما لم ينفصل الى الاجزاء لم يكن هناك الا ذات واحدة لا ذوات واذا انفصل الى الاجزاء فقد انعدمت الذات
الواحدة وحدثت الذوات المتعددة فلم يتحقق ذات واحدة مشتملة على الذوات المتعددة وبين تلك
المراتب فان في تلك المرتبة ويمكن الاستدلال على هذا المطلب بانه لما كان الواجب لذاته هو الوجود المتأكد
فجزؤه التحليلي اما وجود متأكد او امر آخر وعلى الاول يلزم كونه واجبا لذاته بناء على ما سبق وعلى الثاني يكون
ذلك الجزء ممكنا لذاته لان ما عدا الوجود المتأكد لا يكون واجبا وقد تقرر عندهم ان الجزء التحليلي لا يخالف
الكل في الحقيقة فان بهمنيار في التحصيل اعلم ان الماء والخمر مثلا لا يصح ان يكون بينهما وحدة بالاتصال
حقيقة فان الموضوع للمتصل بالحقيقة جسم بسيط متفق بالطبع انتهى والحكماء ردوا مذهب ذيمقراطيس
بان الاجزاء الفرضية لتلك الاجزاء فيها فيصح عليها ما في الافتراق والاتصال ما يصح على غيرها اذا تمهد هذا
فنقول ما يتصور ان يكون له جزء تحليلي يلزم ان يكون له جزء خارجي لما مر فيكون الواجب لذاته مفتقرا الى الجزء
الخارجي هف بيان الملازمة ان ذلك الجزء ان كان وجودا متأكدا او واجبا لذاته فيكون موجودا بالفعل لا جزءا
تحليليا مع انه يلزم تعدد الواجب وان كان غير الوجود المتأكد يكون ممكنا لذاته فتغاير الكل بالحقيقة فيكون
جزءا خارجيا بالنسبة لا تحليليا مع انه يلزم تركب الواجب من الممكن وهذا هو تحقيق ما قال المعلم الثاني انتهى بالفاظه
وفيه شيء وهو ان النزاع انما كان في تقدم الجزء التحليلي على الكل لان المعلم الثاني لما ادعى ان الواجب لو كان له
جزء للزم احد المحذورين اما تعدد الواجب واما الاقدمية المذكورة فلم يتعرض اعترض عليه بان الاقدمية لا يلزم
على تقدير كون الجزء جزءا تحليليا وما ذكره الموجه لم يلزم منه اثبات تلك المقدمة الممنوعة فلا اعتراض على التوجيه
لا يخفى على المنصف ان هذا التوجيه بعيد كل البعد عما قال المعلم الثاني وليكن ما ذكره بقوله وقد تقرر عندهم
ان الجزء التحليلي ان اراد ان هذه المقدمة مسلمة عندهم يصير الاستدلال بها جدليا وان اراد انها مبرهنة فلا بد
لها من البيان لان لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون الحقائق المتباينة لها اتصال واحد ونظير ذلك ما ذكره

الاجسام ان تركب الكل في الحقيقة وان ترك باقي حـ

المشاؤون

المشاؤون في ما فيه الحركة اذا كان كيفا فهناك كيفية بسيطة متصلة صالحة لان تنقسم الى كيفيات مختلفة
الحقيقة فادعاء خلاف ذلك يحتاج الى البرهان لان العقل لا ينقبض عن تجويز ان يكون للاجزاء المختلفة
الحقيقة اتصال واحد وهو بسط بيان بطلان ان يكون للحقائق المتباينة اتصال واحد وتفصيل ما ذكره
المشاؤون من ان ما فيه الحركة اذا كان كيفا يجوز ان يكون الكيفية الواحدة البسيطة منقسمة الى كيفيات مختلفة
الحقيقة فيعلم ذلك من حواشينا على كتاب الالهيات من الشفاء وكتاب افق المبين واستدل الشيخ في النجاة على بطلان تركب
الواجب بالذات من الاجزاء وحاصله ان الواجب لذاته التالي باطل فكذا المقدم اما بطلان التالي فظاهر
واما الملازمة فلان كل ما هذا شانه وصفه كان ذات جزء منه ومفهومه ليس هو ذات الجزء الآخر ومفهومه ولا
ذات المجتمع ومفهومه وقوله اما ان يصح لكل واحد من اجزائه مثلا وجود منفرد لكن لا يصح للمجتمع وجود دونها فلا
يكون المجتمع هو الواجب لذاته والمفروض خلافه او يصح ذلك لبعضها ولا يصح للمجتمع وجود دونها ولا يصح لتلك
لهذا او المجتمع والاجزاء لا يكفي واجب الوجود لذاته بل الواجب هو الذي يصح له ذلك وان كان لا يصح
الاجزاء مفارقة المجتمع في الوجود ولا المجتمع مفارقة الاجزاء وتعلق وجود كل واحد بالآخر وليس واحد اولا فلزم
بالذات فليس شيء منها الواجب على ان الاجزاء بالذات اقدم من الكل ونحن نكشف ذلك فنقول ان الكل اقدم بالذات
من الاجزاء فهو اما ان يكون متأخرا او اما معا فالاول باطل لان ما فرض انه واجب بالذات لا يكون جزء قرب
من الوجود والثاني ايضا باطل لان العقل يحكم بان الجزء الحقيقي والكل لا يكونان في مرتبة واحدة قوله مع غير حقيقتها
اي غير حقيقة تلك الماهية يعني لو كان الواجب الوجود ماهية مركبة لكان لتلك الماهية المركبة مع غير حقيقة تلك الماهية المركبة
والمراد بذلك المعنى هو جزء تلك الماهية المركبة وجزء المركب يصدق عليه انه مع غير حقيقة المركب لان حقيقة المركب غير حقيقة
جزئه لان حقيقة الجزء لا يكون عين حقيقة الكل والا لم يكن الجزء جزءا والكل كلا قوله وهو غير تلك الماهية لانها جزؤها
لتلك الماهية المركبة قوله في الوجود يلزم ان الجار والمجرور متعلق بالوجوب فيكون المعنى انه وجوب الوجود ولو كان من
لوازم لم تتعلق تلك الماهية ولا يجب بدونها يلزم ان لا يكون الواجب واجبا باعتبار ذاته بل باعتبار امر آخر

المختلفة ص

ويحتمل انه يكون متعلقا به فيلزم محال وحاصله انه لو كان من لوازم وجوب الوجود باعتبار وجوده لا باعتبار حقيقته
ان يتعلق بتلك الماهية المركبة والتالي باطل وبيانها فيلزم ان لا يكون ما فرضناه واجب الوجود بالذات واجب الوجود
بالذات لان واجب الوجود بالذات هو ما لا يكون متعلق القوام بالغير بل الغير يكون متعلق القوام به فتقرر ان
يكون واجب الوجود بالذات واجب الوجود بالذات من حيث هو دون التعلق بتلك الماهية المركبة ويكون
تلك الماهية المركبة قوامها متعلق به لا ان قوامه متعلق بتلك الماهية المركبة فيكون تلك الماهية المركبة امرا لاحقا
لواجب الوجود بالذات لا انها واجبة بالذات بل الواجب بالذات امر آخر وتلك الماهية المركبة لاحقة به قوله ان كان
يمكن اي ان كان يمكن عدم العروض والحاصل ان واجب الوجود يكون متحقق القوام بنفسه ولا احتياج في قوامه الى
تلك الماهية المركبة ويكون تلك الماهية المركبة من الامور العارضة واللاحقة بالقياس الى واجب الوجود بالذات فيصدق
ان واجب الوجود بالذات يكون متحققا من حيث هو واجب الوجود بنفسه من دون كون تلك الماهية عارضة ولاحقة
بواجب الوجود المتحقق القوام بنفسه وان لم يكن عدم عروضها ولحوقها فلا يخرج بالمحيض لان كل معلول بالقياس يمكن ب
الى علته التامة لا يمكن عدم لحوقه اياها واي الى ان العلة لا يكون قوامها متعلقا بمعلولها بل قوام المعلول
متعلق بها قوله فاذن ليست تلك الماهية المركبة التي فرضت انها ماهية لواجب الوجود بالذات ظهر انها ليست
ماهية لواجب الوجود بالذات بل الواجب بالذات امر آخر وتلك الماهية المركبة لاحقة به فيلزم خلاف الفرض فيفرض التركيب في
الواجب بالذات باطل قوله وهذه هي الانية يعني ان ماهية الواجب بالذات يجب ان يكون عين انيته ولا يجوز ان يكون له ماهية
وانية بل ماهيته غير انيته واعلم ان البرهان السابق قد افاد نفي الكثرة قبل الذات في الواجب بالذات وهذا يفيد
نفي الكثرة مع الذات لان الكثرة مع الذات هي ان يكون له ماهية وانية فاذا ثبت ان الماهية عين الانية فلا يكون له
كثرة مع الذات قوله فلا يخلو اما ان يلزم هذا البرهان على امتناع ان يكون في الواجب بالذات ماهية وانية وحاصل
ذلك البرهان هو انه اذا كان الوجود زائدا على ماهية الواجب بالذات فلا يكون الوجود امرا ذاتيا له واذا لم يكن ذاتيا
له فثبوته له لا يكون الا من غيره فتلك العلة لا يخلو اما ان يكون امرا سوى الواجب بالذات فيلزم ان يكون الواجب

بالذات

بالذات محتاجا في وجوده الى الغير فيكون ممكنا فيلزم ان يكون ما فرض انه واجب الوجود بالذات
ممكن الوجود بالذات هذا خلف واما ان لا يكون العلة امرا سوى الواجب بالذات بل يكون
علة وجود الواجب بالذات هي ذاته بالذات وهذا ايضا باطل لانه اذا فرض ان امرا يكون علة لامر الواجب ص
فتلك العلة ما لم يكن محفوفا بالوجود يمتنع ان يتبع لها امر لان تابعية شيء لا يتصور الا بعد تحققه
وبالجملة ان وجود العلة ولو لم يكن علة لمعلول تلك العلة لكن يكون وجود العلة ما مع العلة لانك قد
عرفت ان الشيء ما لم يثبت له الوجود لا يصح ان يتبع لها امر وهذا لا ينافي ما تقرر عند المحققين من ان
لوازم الماهية مستندة الى الماهية من حيث هي من دون مدخلية وجود الماهية لانا بينا فيما سبق ان معنى هذا الكلام هو
ان وجود الماهية لا دخل له في لازم الماهية لان الماهية منفكة عن الوجود عارية عنه يكون علة للازمها بل وجود
الماهية يكون ما مع العلة بالقياس الى لازمها فاذا ثبت ان العلة ما لم يكن متحققة بالوجود لا يجوز ان يكون
علة لشيء فاذا فرض ان واجب الوجود بالذات علة لوجوده فلا بد ان يكون مع الاتصاف بالوجود علة للوجود
فذلك الوجود الذي هو مع العلة اما ان يكون عين الوجود الذي هو معلول فيلزم تقدم الشيء على نفسه او غيره
فينقل الكلام اليه فاما ان يذهب الى غير النهاية وهو ظاهر البطلان التسلسل او لزوم كون شيء واحد ذا حقائق
موجودة بوجودات متعددة ولبعض في قال ان الواجب بالذات يكون علة لوجوده يلزم عليهم ان يكون الشيء
موجدا لنفسه وخالقا لنفسه وجاعلا لنفسه لان الموجد والخالق والجاعل ليس الا المفيض للوجود وعلة وخالقا ب
للوجود ولبعضها اذا فرض ان الواجب بالذات يكون علة لوجوده يكون الذات باعتبار ذاته علة للوجود واذا
كان باعتبار ذاته علة للوجود يكون الذات باعتبار ذاته منشأ للآثار فيلزم ان يكون الذات عين الوجود
لان الوجود هو منشأ الآثار فاذا كان الذات منشأ الآثار يكون عين الوجود فيلزم الكرّ
الى الفرّ وبالجملة يشنع عن زيادة وجود الواجب بالذات على ذاته اكثر في تحصيل وظني ان القائلين
بزيادة وجود الواجب بالذات على ذاته لو سئل اي منهم قبل ان تعقوا على المفاسد اللازمة لذلك القول

هل يجوز ان يكون شيء خالق النفس وجاعل النفس فلا يقدرون في الجواب الا ان يقولوا لا لان كل
من كان له شعور ما اذا راجع وجدانه لم يجد من نفسه رخصة ان يقول انه يجوز ان يكون شيء
خالق النفس وجاعلا لها بوجوده لكن اذا قيل لهم ان هذه المفاسد لازمة لقولكم فيلتزمون
هذه المفاسد ولا يبالون به كما ان القائلين بالجزء الذي لا يتجزى يلتزمون المفاسد التي تلزم
على القول بالجزء ولا يبالون به فكان التزام هذه المفاسد سهل عندهم من الرجوع عن القول
الفاسد وهذه شنشنة اعرفها في آبائهم **قوله** فهو معلول لانك قد عرفت ان
الشيء اذا كان وجوده زائدا على ذاته فلا يجوز ان يكون هو فاعلا لوجوده لما مر فلا بد
ان يكون فاعل وجوده امر آخر فيكون معلولا **قوله** مقام الامر المقوم يعني
ان الشيء اذا كان له مهية وانيته يكون انيته زائدة على مهيته واذا كانت زائدة على
مهيته لم يكن من مقوماته فلم يكن وجوده ح يقوم مقام مقوماته وذاتياته
قوله بشرط سلب العدم يعني ان واجب الوجود مجرد الوجود الذي لا يكون
فيه شائبة عدم وشائبة قوة كوجود الممكنات فان وجود الممكنات
لا يخلو عن شائبة عدم وشائبة قوة لان جميع الممكنات بعضها
ووصفها باعتبار ذواتها داخلة تحت معنى ما بالقوة وبالجملة
ان الوجود هو الفعلية وهو قسمان احدهما فعلية صرفة لا يكون مشوبة
بشائبة القوة اصلا وهذا هو فعلية الواجب جل شانه وثانيهما
فعلية مشوبة بالقوة كفعلية الممكنات فان القوة مضمنة في فعلية الممكنات
قوله وسائر الاوصاف اي بشرط سلب سائر الاوصاف يعني ليس له تع
صفة كمالية زائدة على ذاته تع بل جميع صفاته الكمالية كالعلم والقدرة وغيرهما

عين ذاته

عين ذاته تعالى وهذا شان التوحيد لا نفي الكثرة بعد الذات ٥ تمت
بيد احوج الخليقة بل لا شيء في الحقيقة والراجي
لقاموس بحار غفران ربه الغني محمد شفيع
ابن النبي الجيلاني اللنجرودي جعلهما الله تعالى
من الآمنين الفائزين الذين لا خوف
عليهم ولا هم يحزنون ٥ في تسع
شهر رجب المرجب سنة
اربعة ومائة بعد الف
من هجرة النبي صلوات الله
وتسليماته عليه وعلى آله
الطيبين الطاهرين المعصومين

اللهم وال من والاهم وعاد ع ع من عاداهم وانصر من نصرهم واخذل
من خذلهم والعن على من ظلمهم وانصر شيعتهم واهلك عدوهم واحشرني معهم وفي
زمرة لواء دولة محمد صلى الله عليه وعلى آله فانهم ائمتي وسادتي وقادتي وشفعائي وكرائي
بهم اتولى ومن اعدائهم ابرأ في الدنيا والآخرة انك سميع بصير وعليم بالاشياء بالنقير
والقطمير فهب لي ولآبائي وامهاتي واخواني بمحبتهم فانك انت التواب الرحيم واخرجني
من كل سوء اخرجت منه محمدا وآل محمد وادخلني في كل خير ادخلت فيه محمدا وآل محمد ثم صل بعد ما صليت على محمد وآل محمد
يا من بك حاجتي ورجوت بيدك في غيرك اعرضت واقبلت اليك مالي عمل صالح استظهر به فدخلتك رجاء
توكلت عليك محمد لم ثم محمد لم يجعلني في السواد المخترم احمدك الله على كل حال وفوضت امري اليك على كل حال وتوكلت
عليك في كل حال يا الله يا الله يا الله وحده لا شريك له ٥



